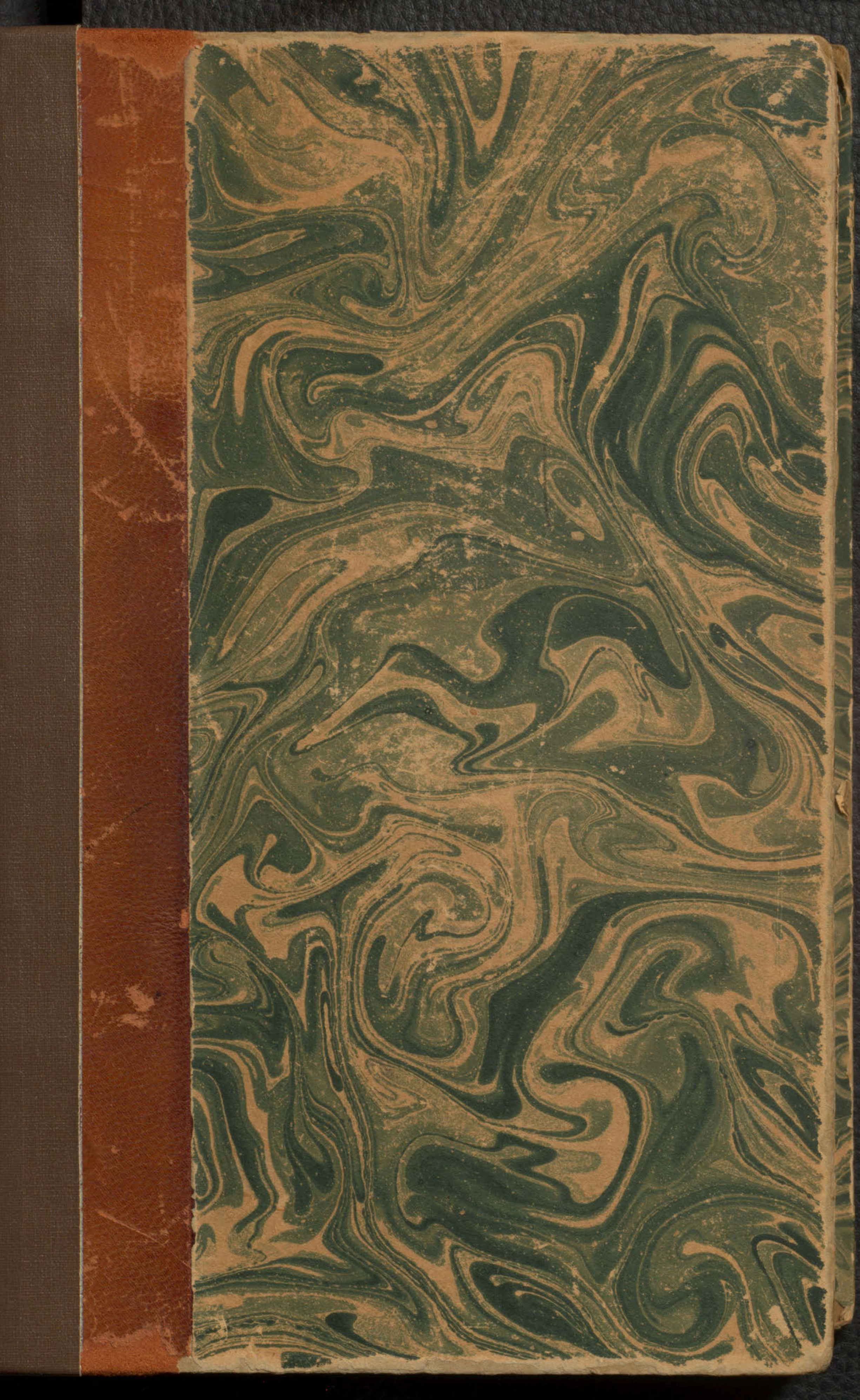
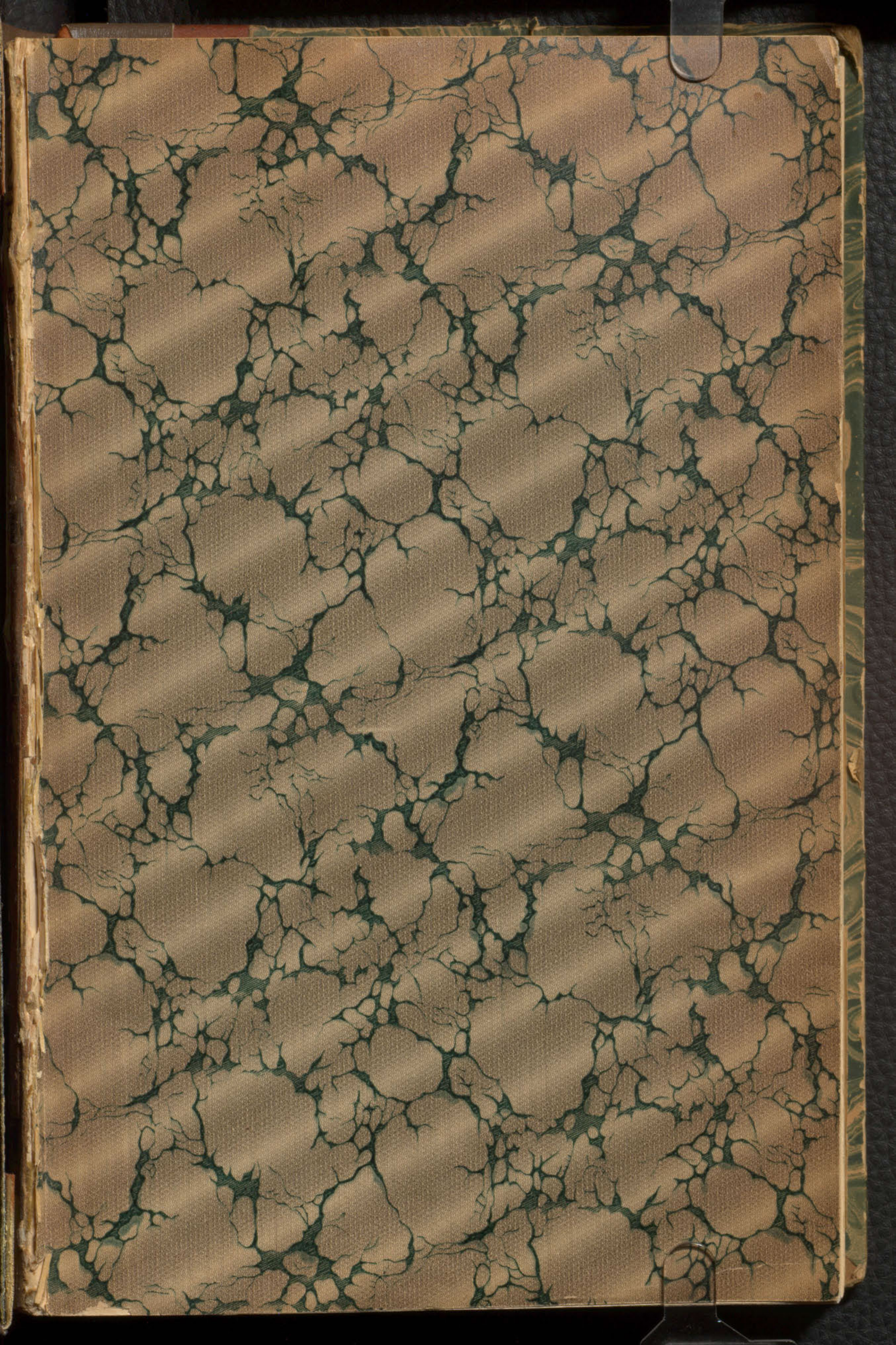
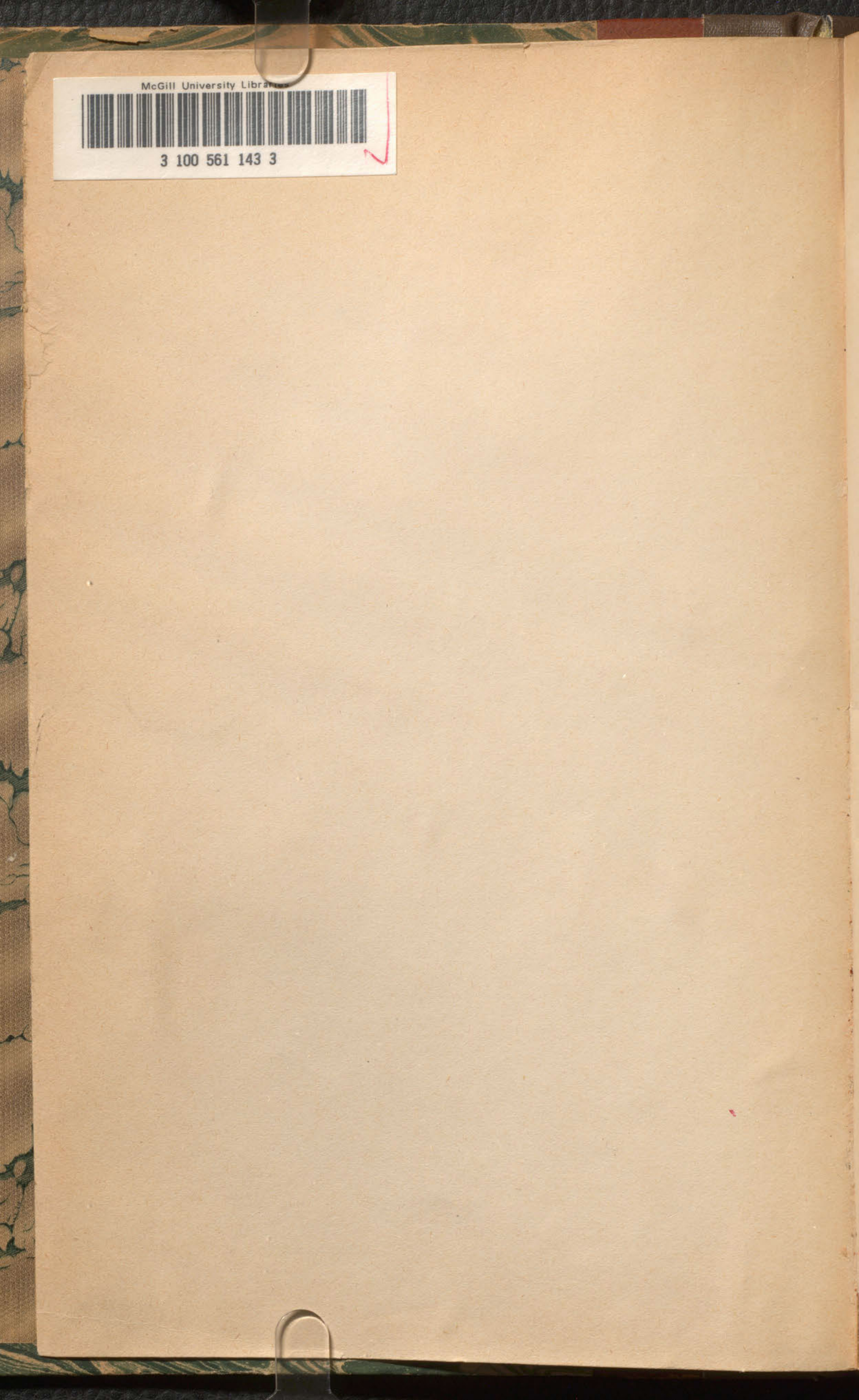







McGill University Libraries
3 100 561 143 3

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

V

1935-1936

BOIVIN & C[ie], EDITEURS, RUE PALATINE, PARIS, VI[e]

SOMMAIRE

MÉDITATIONS SUR LE TEMPS.

I. — Le problème du temps.

II. — Le temps et la vie.

III. — Le verbe et le temps.

IV. — Le mythe et l'histoire.

DE L'ÊTRE ET DU SAVOIR

DE L'EXISTENCE ET DE L'ÊTRE

COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

par H. Corbin, H. Gouhier, A. Marc, P. Namer, G. Stern

PHÉNOMÉNOLOGIE

par A. Kojevnikoff, A. Koyré.

PSYCHOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

par J. Klein, J.-M. Lacan, G. Stern.

LINGUISTIQUE

par H.-J. Pos.

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

par G. Bachelard, A. Kojevnikoff, A. Koyré.

SCIENCES SOCIALES

par R. Aron, H. Pollnow, H.-C. Puech.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

VARIA ET NOTULES

par H.-C. Puech, A. Koyré.

MÉDITATIONS SUR LE TEMPS

I

LE PROBLÈME DU TEMPS

TEMPS SPIRITUEL ET TEMPS MATÉRIEL

§ 1. *Divers sens du mot temps, suivant la pensée commune : Comment, en pratique, nous enchaînons le monde physique à l'expérience immédiate, le temps des mesures et le temps réel au temps sensible.* — § 2. *Nature de la durée intuitive, son caractère de pur relief, son prolongement intellectuel. Problème de l'unité des temps sensibles.* — § 3. *Nature du temps physique, considéré comme celui d'une réalité. La préexistence du devenir.* — § 4. *Diverses interprétations possibles de la théorie relativiste du temps. Comment rattacher à une réalité indivisément spatio-temporelle les espaces-temps théoriques et les représentations sensibles ? Ceux-là ne sauraient servir d'intermédiaires à celles-ci.* — § 5. *Comment concevoir le lien de l'âme et du corps, de la nature première et des univers sensibles. Images. En quel sens la perception nous représente directement les choses, en quel sens le monde du physicien nous représente une réalité. Comment se pose dès lors le problème du temps réel.*

§ 1. Du temps en général, du temps inféré, et de l'univers des mesures.

On considère souvent comme bien définies des questions de la forme suivante : Le temps est-il un absolu ? Celui de l'âme est-il analogue, ou identique, à celui du monde physique ? Le présent des consciences se confond-il avec le présent de l'univers matériel ? Certains imaginent même que de tels problèmes admettent une solution scientifique, hors de toute métaphysique dite « transcendante », de toute hypothèse vaine sur l'âme, le monde, l'expérience. Il y a des métaphysiques « scientifiques » de l'espace et du temps ;

elles ont suivi par exemple le succès de la mécanique newtonienne, ou, plus récemment, celui des théories relativistes.

Pourtant, la notion de temps s'applique à des êtres si différents, elle a des fonctions et des sens si divers qu'ils risquent d'être irréductibles, et qu'il faut en tout cas les analyser.

Tantôt en effet le temps est pris comme une simple qualité du devenir, perçue ou imaginée intuitivement. Tantôt il est une sorte de schéma intellectuel, ordonnant des simultanéités ou des mesures d'intervalles. Et ceci relève de la description pure. Mais il y a de lui une notion moins immédiate : c'est alors la substance même du devenir, son étoffe. — Ou bien c'est un milieu vide, un simple cadre intuitif où ce devenir s'instaure et se déploie. — Et c'est aussi parfois l'élan créateur qui engendre les moments successifs de ce devenir, ou simplement nous les révèle. Ainsi le temps nous apparaît comme un aspect, comme un ordre, comme une chose, comme un lieu, comme une cause.

Cette diversité de sens apparaît aussi bien dans l'ordre du monde extérieur que dans celui de l'âme. En effet si l'idée d'une durée, puissance créatrice de l'âme, est liée de nos jours à la pensée bergsonienne, il n'en est pas de plus ancienne que celle d'un temps fluide, mobile, entraînant avec lui les phénomènes sensibles et les portant jusqu'au présent, et, dans la théorie du retour éternel, revenir au même temps signifie revenir au même état de l'univers, chargé des mêmes puissances, préformant le même avenir.

Nous faudra-t-il choisir entre ces divers sens, ou pourrons-nous, sinon les assembler en l'unité actuelle d'un concept, au moins les rattacher à un être plus profond, dont chacun exprimerait un aspect ?

D'un autre côté, nous parlons du temps subjectif et du temps objectif. Mais l'opposition de l'âme et de la nature que l'on transpose dans l'ordre du temps est imparfaitement définie. Négligée par la pratique et par la science, elle reflète assez bien une métaphysique élémentaire, mais elle redevient obscure et pleine de contradiction dès que nous réfléchissons un peu plus profondément.

Ni l'homme de la vie courante, ni même le physicien ne s'en soucient beaucoup. Tous deux considèrent le temps comme une grandeur objective, liée aux phénomènes. Ils prennent comme

accordée et claire l'existence de changements parallèles, de simultanéités intuitives, d'un avant et d'un après, d'intervalles temporels mesurables à l'aide d'horloges. Les mesures bientôt subsistent seules, et le temps n'est plus qu'une chronologie abstraite des événements, un schéma d'intervalles et de simultanéités, un réseau de dates et de durées. Il se trouve ainsi traité comme la température, comme une qualité seconde quelconque, encore que nous en parlions plutôt comme d'une qualité première. A vrai dire la différence n'est pas grande, et n'a pas de fondement solide. La notion d'étendue, celle de matière, ne sont que des abstractions dont le contenu réel est indistinct, et qui nous servent essentiellement à coordonner des mesures. Ces mesures d'espace elles-mêmes reposent sur la confrontation d'événements spatio-temporels, et non pas de pures longueurs. La chose est évidente pour celles qui mettent en jeu des trajectoires lumineuses, mais elle n'est pas moins vraie des plus simples : le transport d'un mètre, l'appréciation des coïncidences à ses extrémités supposent des intervalles temporels. Qualités premières et secondes ne diffèrent donc que par un degré inégal de simplicité et de stabilité empiriques.

Que datons-nous au juste par ces mesures ? Non pas la représentation elle-même, qui est indivisible, mais un ensemble de faits séparés et comme solides, sous-jacents aux images. Le temps de celles-ci se fragmente et s'exfolie en un temps des événements. Ainsi nous passons de la lueur d'une étoile, aperçue dans le ciel, à l'émission de lumière qui l'a précédée, qu'elle traduit. C'est cette émission que nous datons, et, comme les événements sont la cause des images, on peut dire que le temps des mesures est essentiellement un temps des causes.

Mais nous ne connaissons directement que les images. Comment associons-nous le temps de la cause à son effet conscient ? Comment interfèrent le psychique et le physique, à quel moment changeons-nous d'univers ?

Le physicien n'est pas très embarrassé. D'une part, il n'admet comme connaissables directement que les faits physiques proches, ceux qui appartiennent au domaine immédiat de l'expérience. La structure et la mesure des autres sont reconstruites, ou postulées. Tous les événements sont donc ramenés, par l'intermédiaire de leurs effets physiques, à la zone de l'expérience subjective.

A l'intérieur de celle-ci, maintenant, les événements seront définis par leurs images, pourvu que celles-ci aient une valeur objective, c'est-à-dire qu'elles soient communes à tous les sujets. Les corrections apportées à l'expérience individuelle nous permettent de définir un « psychique moyen », qui définit une objectivité, qui définit l'événement proche. Il n'y a en tout ceci aucune hypothèse franche sur le lien de l'image et de son objet, mais une convention, une simple définition qui réussit et qui doit bien, par ailleurs, avoir quelque fondement réel.

Trois types de réalité entrent donc en jeu : la structure réelle des phénomènes ; les faits d'expérience et de mesure, exprimés en concepts « maniables » ; enfin les expériences intuitives elles-mêmes. Les deux premiers ne correspondent qu'à des idées, et ne sont déterminés que par leurs images dans le troisième. Un double dictionnaire intervient donc perpétuellement.

Mais la relation de causalité est ici équivoque. Des structures profondes aux faits de forme courante, il y a corrélation par sous-jacence idéale, une sorte d'intériorité logique. — Des événements lointains aux événements proches, il y a action transitive, causalité physique. — Des événements proches à leurs images sensibles, il y a une causalité métaphysique, une transfiguration très difficile à comprendre, même dans ses traits généraux. Nous tournons la difficulté exactement comme le mathématicien élimine le problème du hasard en soi en prenant le phénomène et sa loi empirique comme une définition pure et simple.

Il n'y a d'ailleurs aucune frontière précise entre les hypothèses de structure et les faits de forme intuitive, pas plus qu'il n'y en a entre les faits pris comme intuitifs et les faits reconstruits, pas plus qu'il n'y en a entre les faits reconstruits et les faits postulés. Soit parce que diverses hypothèses sont également plausibles, soit que, s'il s'agit par exemple de grandeurs, leur détermination soit très indirecte, ou très peu réalisable pratiquement, un très grand nombre de données sont purement et simplement établies à titre de postulats : la véritable mesure, c'est le nombre que l'on trouverait si l'on faisait telles ou telles expériences, d'ailleurs irréelles : si l'on pouvait effectivement transporter, si l'on pouvait procéder avec une lenteur infinie. En fait, nous posons la valeur et nous voyons si elle mène à des contradictions expérimentales. Ceci n'implique pas le caractère

fictif du phénomène, pas plus que ne sont fictifs le centre du soleil ou la seconde face de la lune.

Il est bien clair, dans ces conditions, que le temps des événements sera de même nature que leur structure, qu'il y aura pour lui aussi divers types de réalité. Dans l'usage théorique, il se réduira à une variable abstraite, à un paramètre ou à un ensemble de paramètres nous permettant d'ordonner les événements, de les associer, de les déterminer suivant des lois, nous permettant ainsi de fabriquer des jugements portant sur des mesures empiriques.

Quelles conditions pouvons-nous imposer à l'usage de cette variable ? Deux, semble-t-il, qui ont une portée très générale, mais qui ne sont qu'imparfaitement définies.

L'une est d'être logiquement la plus simple possible. La recherche des grandeurs absolues en relève.

L'autre est d'imiter le plus possible les lois du monde proche, de l'expérience intuitive. C'est ainsi qu'il y a avantage à concevoir le monde comme euclidien, parce qu'il semble l'être localement. Cette dernière condition s'élargit naturellement en la suivante : il est bon que les types d'influence et d'action imaginés entre les phénomènes objectifs imitent, en leur forme, les types intuitifs du devenir sensible. Non seulement en son apparence immobile, mais en son devenir, il nous faut reconstruire à l'image de l'univers immédiat l'univers éloigné et l'univers caché.

Ces deux conditions sont au fond très vagues, et, bien qu'elles correspondent à une tendance naturelle de l'esprit, le fondement n'en est pas très bien établi. Elles ont quelque chose d'humain, dont on ne peut dire au premier abord s'il s'agit d'un anthropomorphisme factice ou d'une exigence essentielle. Pour prendre parti sur ce point, il faut, renonçant au positivisme scientifique qui associe d'une manière purement formelle le temps des choses à celui des mesures et à celui des images, caractériser le lien de ces divers ordres de réalité, et leur corrélation véritable. De là seulement peut résulter une notion exacte du temps, et une norme pour son usage scientifique et métaphysique. Or, une étude de ce genre est impliquée. déjà dans la distinction du temps de l'âme et du temps physique. C'est de là qu'il nous faut partir.

§ 2. Du temps de l'ame et de sa transcendance au présent.

Nous entendons par âme la représentation sensible elle-même, prise dans son étendue subjective et dans son unité personnelle. En effet l'idée de sensations, d'affections détachées du monde extérieur, plus généralement celle d'un monde intérieur, exfolié de l'espace extérieur, est une fiction métaphysique rudimentaire et vaine. Le moi n'est pas un objet de pensée qu'on puisse en tant que phénomène opposer au monde sensible, il est tout entier dispersé en lui, il se confond avec lui, et nous emploierons au même sens les deux mots.

Le temps de l'âme, c'est avant tout le sentiment du devenir, et du devenir inégal, c'est la mobilité même de l'état de conscience, et son renouvellement, c'est le présent qui se construit et se défait, dans une tension et un progrès sensibles.

Cette expérience vive du présent n'est pas chose simple. Elle lie, autour d'une idée, toute une gerbe de sentiments et d'émotions. Pris en eux-mêmes, sans doute, le regret, l'attente, l'espérance, l'angoisse ne nous représentent rien qu'un trouble actuel du corps, et c'est l'esprit qui leur fait signifier le temps, dont ils ne sont que le vêtement sensible. Parfois, dans leur exaltation brusque, ils nous donnent l'illusion d'une connaissance plus directe, plus radicale, d'une intuition pure de la durée et de son éternité. Ils sont comme prophétiques, et peut-être y a-t-il en eux quelque vérité ; mais nulle prophétie ne porte, inscrite en elle, sa preuve authentique.

Comment se forme cette expérience ? Prolonge-t-elle une image élémentaire de la durée, que nous n'aurions qu'à étendre, à purifier, à idéaliser ? En est-il ici comme de la voûte céleste, que nous ne saisissons d'abord que par fragments, mais que nous complétons par le mouvement de nos yeux, de notre corps, que nous fermons idéalement en une sphère homogène, irreprésentable d'ailleurs en sa totalité ? Plus généralement, le temps se construit-il comme l'espace sensible ?

Telle est bien la croyance naturelle qui symétrise espace et temps en intuitions semblables, dès qu'elle renonce à l'idée du temps mobile. La durée cartésienne, la forme kantienne du temps corres-

pondent exactement à l'espace, et l'on voudrait que cette analogie fût le résultat d'une même genèse psychologique, et qu'elle fût confirmée par un même usage scientifique.

Il n'en est rien cependant, et, s'il fallait confronter ces deux notions, on devrait dire que le problème du temps correspond uniquement à celui de la profondeur, et même au problème purement visuel de la profondeur. S'il est vrai, en effet, que nos yeux ne saisissent de cette profondeur qu'une perspective superficielle, inscrite toute entière dans le plan visuel, nous pouvons, dans l'espace total, associer à celle-ci une exploration visuelle, tactile, musculaire, motrice des trois dimensions, en éprouver l'équivalence, vérifier que ce sont les mêmes objets qui nous apparaissent tantôt de face et tantôt de profil. Mais nul ne peut tourner autour du passé, et revenir après l'avoir exploré. Il ne nous apparaît que figuré dans le présent, en une trace purement actuelle et spatiale, et ce que nous appelons la durée du présent, c'est simplement l'amplitude de la trace sonore, visible ou autre que laisse derrière elle toute image, et qui s'évanouit bientôt, comme le sillage d'un navire ou d'une étoile filante. Nous ne saisissons pas le devenir transversalement, sur une longueur si brève fût-elle, que la conscience éclairerait ; nous lui faisons toujours face, le front appuyé contre lui, comme si, placés à l'arrière d'un train, nous regardions le paysage qui s'enfuit.

Qu'est donc cette apparence du temps éprouvé, de la durée sensible ? C'est une sorte de relief, lié à la perspective purement spatiale, et très exactement comparable au relief visuel. Sans doute, il y a paradoxe à ce que se transpose en une intuition caractéristique cette différence du mort au vivant, du non-être à l'être, de la cause à l'effet, qui est essentiellement celle du passé au présent. Mais le même paradoxe existe pour le relief visuel, comme le prouvent les illusions de profondeur et de perspective, et plus encore le renversement des figures ambiguës. Celui-ci est lié assurément à une oscillation, sous l'influence de la fatigue, de certains éléments physiologiques, mais nous ne pouvons dire d'une manière précise ni comment elle se produit, ni surtout comment elle peut déterminer tel ou tel relief. C'est une donnée brute, irréductible, comme la grandeur absolue des astres et leur accroissement à l'horizon [1].

1. Voir note 1, à la fin de l'article.

Pas plus que la perception immédiate, le souvenir ne nous donne une durée, portant en elle le signe de son âge, comme les morts des légendes, que nulle ombre ne suit, ou comme les dieux aux paupières fixes. Il ne revit que figuré dans un être présent. Le reconnaître comme passé, c'est d'abord le reconnaître purement et simplement, par sa familiarité, par sa continuité, ou même par une sorte de parenté avec le présent — ou bien en lui donnant un nom habituel, ou bien en l'insérant dans une conduite accoutumée. Sa nature de passé n'est définie que par un jugement, fondé sur son apparence affaiblie, ou sur une connaissance abstraite de notre histoire, et de celle des choses.

En quel sens d'ailleurs le passé revivrait-il ? Sans doute, le fixer, le conserver, l'évoquer sous forme de souvenirs sont des formules courantes ; nous imaginons vaguement une existence latente et perpétuelle, d'où les vieilles images renaîtraient. Mais ce sont fictions de langage, comme la terre ferme et le ciel mobile. Si le passé demeurait, dans sa texture primitive, et simplement assombri par l'oubli, inconscient, il pourrait renaître mutilé, fragmenté, mais non déformé jusqu'au fond de lui-même par le temps qui l'use et le métamorphose. Il faudrait qu'il y eût des souvenirs purs.

Il se peut donc que le passé, l'avenir même existent au-delà du présent, hors de la conscience claire. Mais ils ne lui sont pas immanents, et perçus en lui dans leur être initial. Ils lui sont nécessairement transcendants, soit d'une manière radicale, étant morts pour le sujet individuel, s'ils sont accueillis par une conscience plus vaste, qui leur est un témoin perpétuel, soit d'une manière moins absolue, s'ils gardent avec le présent un lien personnel de continuité, mais fixés à jamais au-delà du présent, ne pouvant y revivre, mais seulement y être figurés ou y éveiller des résonances. Dans l'un et l'autre cas, cet au-delà n'est pas connu par intuition directe, il ne peut être qu'inféré, il est idée.

Que connaissons-nous de cette idée, que signifie-t-elle ?

Kant a déjà montré la signification transcendantale du temps, instrument des schèmes, qui permet à l'entendement d'imposer à la nature sa forme intellectuelle. Il faut aller plus loin, et reconnaître dans le temps lui-même un ouvrage abstrait, une invention de l'entendement. Le passé, même pris dans sa simple antériorité, n'est pas une donnée intuitive, mais une condition intellectuelle du

présent, au même titre que l'avenir. Le temps, qui, dans l'ordre scientifique, se réduit progressivement à un ordre des événements, tend, dans l'ordre de l'esprit, à devenir un simple être de raison, il est sur le chemin de la cause et de la substance. Ce n'est plus à l'espace qu'il faut désormais le comparer, mais au monde réel que nous inventons derrière le monde sensible, et que nous croyons percevoir en lui, et surtout à l'âme, au moi dont nous faisons le sujet invisible de nos expériences, et avec lequel d'ailleurs il va tout à l'heure se confondre.

Mais qu'est-ce qu'une idée ? Rien de saisissable en tant que tel. Nous ne pensons pas des idées, nous pensons, c'est-à-dire nous parlons et nous agissons par idées. La seule chose qui paraisse, c'est le jeu des symboles et des formules, c'est le discours. Mais le principe de celui-ci, l'art de composer les symboles, l'intelligence active qui les assemble suivant des lois et saisit les propriétés nécessaires, la puissance d'invention et de réflexion, tout cela est au-delà de la conscience. L'idée n'est pas une chose, mais l'âme du discours, et n'est figurée qu'en lui.

Il y a là un paradoxe, mais c'est celui de toute connaissance intellectuelle. Elle est incompréhensible en son fond, parce que comprendre, c'est figurer le vivant par l'inerte, et par là même mettre en évidence dans un phénomène les éléments « inférieurs » dont il est assemblé, c'est refaire tout, âmes et corps, avec des schémas et des mécanismes matériels, c'est refaire le noumène avec des fragments de phénomènes.

Sans doute, nous aurions tendance à dire que, pour pouvoir parler du temps, il nous faut d'abord en avoir une idée, au sens d'un être réel, existant en acte dans notre esprit. L'homme platonise d'instinct. Mais ce réalisme de l'idée ne mène qu'à des contradictions ; mieux vaut décrire correctement le phénomène mental et laisser en blanc le mécanisme profond, plutôt que d'introduire quelque mot nouveau comme fantôme de solution.

Le paradoxe du discours sur le temps a pour corrélatif exact celui des conduites temporelles. Nous vivons dans le temps, nous y agissons, nous adaptons nos actes aux durées, en dehors de toute pensée abstraite. Il y a donc en nous une habileté naturelle à user du temps, une science implicite de la durée. Mais correspond-elle à une notion du temps, qui soit une chose, intuitivement, au sens que prend ce

mot lorsqu'il s'agit d'un objet spatial ? Aucunement. Le terme le meilleur, qui n'expliquerait rien, mais, qui unifierait des irrationnels, serait ici celui d'instinct. Il y a des instincts verbaux, qui règlent le discours, comme il y a des instincts actifs ou émotifs, qui mènent la conduite. C'est eux qui constituent la connaissance abstraite ou la connaissance concrète implicite que nous avons du temps. Images, sentiments, conduites, discours sont assemblés en une sorte de sphère apparente. Mais il n'y a rien de représentable au centre de cette sphère, intuitivement elle est vide, et tient par sa seule cohérence, par la seule implexion de ses éléments. Nous ne prétendons pas expliquer en vertu de quelle loi, de quel plan cette construction s'est faite.

Cette exacte analogie des difficultés répondra implicitement à l'objection immédiate : comment mettre au premier plan dans la notion du temps un élément aussi abstrait, aussi métaphysique ? Le non-civilisé ne parle-t-il pas de son passé, ne le connaît-il pas ?

Mais, dira-t-on, comment construirions-nous l'idée du temps sans un point de départ intuitif ? Si les traces du passé dans le présent sont interprétées comme signes du passé, n'est-ce pas qu'elles étaient, dans leur intuition même, virtuellement chargées de ce passé ? Le sentiment du « n'être plus » ne dépasse-t-il pas d'emblée « celui du « n'être pas » en dehors de tout raisonnement, explicite ou implicite, sur les causes du présent ?

L'argument serait plus fort, si l'entendement procédait, à la manière kantienne, par application au divers de concepts aux arêtes vives, et s'il y avait discontinuité radicale entre la pensée abstraite et l'image ou l'action matérielle. Mais il n'en est rien. Il y a continuité parfaite entre la perception, l'instinct, l'intelligence. Reconnaître qu'un son qui se reproduit est le même numériquement, que l'objet dont je saisis la trace presque effacée est aussi celui que je vois en pleine lumière, saisir l'identité d'un être dans le changement sont des actes très voisins d'un sentiment d'identité spécifique, de ressemblance, d'égalité. L'analogie qu'un objet a avec lui-même, à travers le temps, ressemble beaucoup à celle qu'il a avec d'autres objets, à travers l'espace. Or, cette conscience de l'identité est foncièrement analogue à l'intuition élémentaire du temps : se reconnaître à travers le temps, c'est déjà connaître le temps, et cette

reconnaissance n'est-elle pas un acte foncièrement intellectuel, ne mène-t-elle pas à une idée ?

Ainsi le temps ne se prolonge qu'en une idée, et cette idée se confond avec celle de l'âme même, c'est-à-dire de l'être subjectif de l'expérience. Il est dans la pensée courante la forme ancienne et future du sujet. Le problème de la durée est donc étroitement solidaire du problème du moi, pris en son être, pris en son élan et sa causalité propre, pris en son inconscient. C'est ce que M. Bergson a mis en pleine lumière. Mais, si ce que nous avons indiqué est vrai, il n'y a pas immanence sensible du passé dans le présent, le temps est connu intellectuellement, et dans une existence transcendante, dans la mesure où cette opposition a un sens défini. Comme l'existence du monde extérieur, comme celle des autres esprits, celle de notre passé est une invention, tantôt abstraite, tantôt mythique, tantôt imaginaire, et le lien qui nous unit à lui n'est pas sans doute différent de celui qui nous associe aux autres consciences, la sympathie intérieure qui ravive en nous quelque chose de nos joies et de nos tristesses défuntes est sans doute la même qui nous lie à notre prochain, soit par une émotion spontanée, soit par l'œuvre d'une longue amitié, soit par le pressentiment plus profond d'une intention et d'une destinée communes.

De ces remarques, nous pouvons tirer deux conclusions. L'une est que, si nous voulons éprouver la durée, nous ne devons pas tenter de nous replier jalousement sur un fantôme d'être intérieur, mais la chercher dans le déploiement de notre univers sensible, et ne pas réclamer pour l'esprit un empire propre dans la représentation.

L'autre conclusion est que, si nous voulons comprendre ce qu'est l'esprit et ce qu'est le temps, nous ne disposons d'aucune voie plus directe, plus intuitive, plus sûre, que la réflexion et le mythe métaphysiques qui nous permettent de reconstruire un univers plus vaste, où le problème des esprits et celui des corps sont étroitement associés. L'approfondissement temporel de la représentation implique virtuellement un approfondissement métaphysique.

Il est vain en particulier d'essayer de répondre, sans hypothèse métaphysique d'ensemble, à des questions comme celles-ci : le

temps psychique est-il unique, est-il un absolu ? Il est même vain de leur chercher un sens.

Le temps n'a pas, en principe, d'existence séparée, pas plus que le bleu ou le pesant, il n'est pas un milieu où l'âme se déroulerait, mais la substance même de celle-ci en tant qu'elle comporte un ordre et un cheminement du présent. A cet égard, chaque esprit a son devenir et par là même son temps personnel, incommunicable, absolu. Mais le problème se complique dès qu'intervient la pluralité des esprits et les difficultés s'amoncellent.

Une monadologie de type leibnizien semble en éliminer d'abord la plus grande part, puisque chaque esprit, séparé des autres, a sa tradition personnelle, fermée sur elle-même. Il est bien difficile alors de ne pas prendre pour données irréductibles l'étendue obscure de l'âme et la marche de la conscience à sa surface. Mais une telle hypothèse n'explique rien, pas plus que le réalisme des idées ne permet une analyse progressive de la marche vraie de nos pensées, en mathématiques ou en morale. D'autre part, si plusieurs esprits existent, leurs durées coexistent en une certaine manière. Si ce n'est en un milieu matériel, c'est en une pensée divine. En ce sens on dira que l'espace est un ordre pur de coexistence, le temps un ordre pur de succession. Les zones d'inconscience intérieures aux esprits joueront le même rôle que le vide spatial.

Se demander si le temps est unique, si l'ordre en est absolu, c'est se demander si l'existence en une pensée divine comporte une image d'ensemble des monades, ayant le caractère du présent conscient.

Le problème de l'unité du temps prend une signification plus précise, si nous supposons que les divers esprits sont apparentés et comme substantiellement unis, ou que s'étendent entre eux des zones inconscientes comparables à celles qui sont entrées dans notre vie personnelle, et qu'il y ait ainsi une sorte d'étendue spirituelle, d'une nature analogue à la durée ; nous serons alors fondés à parler d'un être unique, par là même d'un temps unique des esprits.

Si nous admettons que les esprits, bien que séparés, se représentent, se reflètent les uns les autres, se demander si leur temps est unique revient à chercher si le présent par lequel ils sont embrassés en une seule conscience coïncide avec les actes personnels de conscience présente. D'autre part, s'il y a correspondance, identité entre les détails représentés dans les différents esprits, on peut

chercher si les faits simultanés, c'est-à-dire saisis comme présents dans un esprit, le sont aussi dans les autres.

Mais le problème ne peut être admis sous cette forme. Il n'y a en effet aucune identité proprement dite entre les faits individuels. La correspondance ne peut s'établir que par l'intermédiaire de causes communes, c'est-à-dire d'un monde extérieur auquel on attribuera une existence soit idéale, soit matérielle. En ce cas l'unité des temps psychiques n'est faite que par le temps physique.

Des remarques précédentes dérive cette conclusion que les problèmes en apparence relatifs au temps ne sont au fond que des moyens d'introduire les problèmes métaphysiques dont ils sont de simples aspects, en dehors desquels ils n'ont même pas de sens. Or, nous ne pouvons avancer dans l'étude de tels problèmes qu'après avoir défini la relation des esprits aux corps, et, tout au moins dans ses traits généraux, la signification de l'expérience sensible. C'est ce que nous essaierons de faire, dès que nous aurons montré les difficultés soulevées par l'idée du temps physique.

§ 3. Le temps physique.

Le problème du temps physique est, à certains égards, même dans la pensée ordinaire, chargé de difficultés. Assurément, le savant n'en tient nul compte. Le temps de l'univers théorique est pour lui une simple variable t, qui entre dans certaines équations mécaniques ou physiques et en fonction duquel on essaie en général de résoudre ces équations. Quand elles sont sous forme différentielle, les dérivées sont prises en général par rapport à lui. Il peut être figuré intuitivement par une dimension spatiale, et la mécanique n'est en ce sens qu'une géométrie à quatre dimensions qui s'efforce de définir les trajectoires matérielles en fonction de leur projection sur l'axe des temps.

L'irréversibilité du temps se traduit par le fait que le paramètre t prend des valeurs toujours croissantes lorsqu'il doit correspondre à un phénomène réel. L'irréversibilité du devenir consiste en ceci que, t croissant, les variables qui caractérisent un système isolé ne peuvent reprendre simultanément leurs valeurs anciennes. Rien n'interdit évidemment de pendre plusieurs variables t liées les unes

aux autres par certaines équations, ni d'admettre un temps fermé sur lui-même (ce qui n'assurerait en rien le caractère cyclique du devenir, le retour éternel).

A cette notion toute symbolique du temps, le physicien fait correspondre, par un dictionnaire approprié, les mesures temporelles faites dans le monde sensible. La réalité physique, son temps vrai, ses attributs vrais, n'interviennent qu'à titre de soutien métaphysique ou d'intermédiaires de langage. Nous les postulons nécessairement, en vertu d'un réalisme commun au bon sens courant et à la réflexion philosophique. Mais leur rôle n'a rien d'essentiel ; c'est un peu celui des paramètres supplémentaires qu'on introduit, lorsqu'on prend des coordonnées homogènes. Ils sont éliminés des résultats.

Le sort du temps serait celui de bien d'autres objets : la matière a certainement une nature intrinsèque, mais dont nous ne tenons nul compte. Il nous suffit de savoir si nous devons en parler suivant les lois du continu ou celles du discontinu. Il y a dans l'électron quelque chose qui supporte la charge électrique, mais il nous suffit d'admettre (dans l'hypothèse la plus élémentaire) que cette charge est uniforme et sphérique. La seule difficulté viendrait ici de ce que beaucoup imaginent qu'à l'inverse des autres notions le temps (et l'espace) interviennent dans nos pensées en vertu de leur nature intuitive, adéquatement connue. Mais cette thèse ne s'impose aucunement.

Le problème de cette nature n'en demeure pas moins.

Or, si nous réfléchissons à ce que peut être ce temps physique réel, caché dans l'ombre de nos discours, nous sommes fort embarrassés, nous n'arrivons pas à nous le représenter. Il y a en lui une sorte de paradoxe.

D'une part, dans le monde des corps, le souvenir est absent, le présent existe seul. Les formes changent et se détruisent, seuls l'espace et la matière nous assurent par leur durée la cohérence du passé et de l'avenir. Aucune action n'est possible du temps mort au temps vivant, le changement lui-même est déterminé par le présent, par des forces, des virtualités diverses.

D'autre part, l'usage théorique que nous faisons de la variable-temps abolit le signe propre du présent. Nous considérons comme

également donnés les instants du temps, désormais omniprésent, et traité comme une simple dimension, suivant la loi de l'espace ; il n'est pas plus absurde de déterminer l'état d'un système actuel par un état éloigné du passé ou de l'avenir. La notion de présent est accidentelle, et celle de simultanéité s'en affranchit.

Il y a donc antithèse complète entre l'image du temps sensible et la notion physico-mathématique correspondante. Pouvons-nous la résoudre ? Qu'est-ce, objectivement, qu'exister dans le temps, et quelles choses y existent ?

1. Ou bien, nous n'admettrons une existence que de l'être actuel. Alors le présent et l'avenir physiques ne seront que des êtres de raison, le temps qu'un ordre de création radicale, de création continuée du présent, surgi entre deux néants ; ce temps n'existera qu'en Dieu, d'une manière transcendante, comme plan, comme instrument purement intellectuel de la création. Mais rien d'homogène ne correspondra-t-il au mouvement, aux actions transitives prises dans leur unité spatio-temporelle ? La lumière d'une étoile vient vers nous à travers les siècles aussi bien qu'à travers l'espace ; croirons-nous que l'étoile ancienne, celle que nous voyons brûler, est retournée à un néant absolu, qu'il n'y a aucune durée substantielle de l'être physique, et que les équations en termes finis, où figure le temps, sont le dialogue imaginaire d'un vivant et d'un mort ? Et d'autre part, si le présent physique existe seul, comme chose, il faut qu'il ait une certaine épaisseur, fût-elle infinitésimale : même les lois de l'instant supposent un dt réel ; comment t serait-il irréel ?

Il est donc bien difficile d'admettre que le temps soit donné en Dieu (ou, si l'on préfère, dans la réalité première) comme simple idée, l'espace et le divers présents étant donnés comme images.

2. Ou bien nous admettrons avec le sens commun que seuls l'espace et la matière amorphe, la substance, durent, que la forme actuelle des phénomènes périt radicalement ; l'espace engendrerait ainsi, dans le devenir, le seul temps qui fût une chose. Mais cette séparation absolue est déconcertante, et comment concevoir cette existence d'un être impassible, inaltérable ?

3. Ou bien nous dirons, imitant ainsi et réalisant métaphysiquement l'image géométrique des trajectoires d'espace-temps, que tout

le devenir physique demeure et même préexiste, en sa configuration effective comme en sa substance. Mais, et c'est ici le point essentiel, cette existence ne peut être immanente à ce présent, comme nous avons tendance à le dire quand il s'agit des esprits ; il faut donc qu'elle soit transcendante, que le monde physique soit donné dans une conscience plus vaste, éternelle, qui le saisirait dans son étendue longitudinale, et non pas, comme font nos esprits personnels, par une vision de front, insérée toute entière dans le présent. Ainsi, il y aurait une analogie profonde entre le physique et le psychique, qui seraient des réalités de même nature vues l'une de profil, l'autre de face.

Il est clair que ces trois solutions ne peuvent avoir de signification intuitive : le temps physique ne peut être représenté qu'à travers le temps psychique, c'est-à-dire suivant la loi du présent et du simple relief. Elles correspondent à des idées, c'est-à-dire qu'elles nous donnent des règles de pensée abstraite, et de conduite métaphysique envers l'expérience temporelle, accompagnée du sentiment invincible qu'il existe une réalité, des conditions objectives qui fondent ce discours, et qui sont figurées en lui. L'existence du monde extérieur repose sur un acte de foi, celle du temps ne saurait se justifier sans un risque semblable.

La troisième solution serait la plus satisfaisante, à ne considérer que la symétrie des pensées. La grave difficulté qu'elle implique est celle du déterminisme. Comment, dans un monde ainsi préfiguré, peut-il y avoir une invention, une efficace des esprits, une liberté ? Ne sommes-nous pas en pleine prédestination physique ? L'avènement du présent, à supposer qu'il ait un sens physique, est-il autre chose que le simple éclairement d'un réel fixé pour l'éternité, depuis l'éternité ?

Nous rejoignons ici l'autre aspect du temps physique, suivant lequel il meut le devenir et suscite le présent. Y a-t-il autre chose que des simultanéités parallèles, virtuellement dessinées dans l'univers, y a-t-l un présent engendré par le temps, et en quel sens ?

C'est là une pensée très ancienne, et Newton lui-même parle du cours uniforme du temps. N'opposons-nous pas couramment le passé, qui détermine physiquement, réellement le présent par une suite d'actions de proche en proche, et l'avenir qui ne le détermine

que mathématiquement, idéalement ? Mais deux problèmes sont ici confondus comme ils le sont déjà dans les notions même de changement, d'implication, de détermination.

Déterminer le présent, c'est, en un premier sens, expliquer comment, dans sa diversité interne, il est enchaîné, suivant une loi, aux états qui le précèdent et le suivent, c'est montrer la solidarité qui lie son contenu à son emplacement temporel : c'est ainsi que chaque fil d'une étoffe « procède » des fils voisins et est déterminé par eux. Le premier problème consistera donc à se demander si le temps, considéré jusqu'ici comme un support immobile, comme la substance du devenir, peut en même temps déterminer les contenus divers de ses instants et rendre raison de leurs variations corrélatives. Telle est bien la fonction obscure, mais traditionnelle, du temps mobile. Mais il est absurde de vouloir qu'une surface soit cause des courbes tracées sur elles et de leurs lois d'intersection ; si le temps est le cadre ou la toile il ne peut être en outre l'ouvrier du divers, tout au plus peut-il imposer certaines restrictions à ce divers. Quant à expliquer le fondement du devenir et de ses lois, pourquoi le monde change au lieu de rester immobile, pourquoi il y a une diversité temporelle ou spatiale, c'est évidemment ce que nul ne fera.

Déterminer le présent signifie, en un second sens, le susciter en son être actuel, en sa vie propre qui l'oppose à l'existence quelque peu virtuelle du passé et de l'avenir, en sa lumière caractéristique. Le second problème consiste donc à chercher, s'il y a un présent physique, et ce qui en fait l'éveil et le déclin. Comment concevoir un tel présent ? Comme une prise de conscience, analogue à la nôtre, mais plus vaste et non transfigurante ? Il n'y aurait pas un cours du temps, mais la marche d'un esprit à travers le devenir temporel.

Est-il sûr qu'un tel présent absolu, universel, existe dans le monde physique en tant que tel ? Ne croirons-nous pas plutôt que chaque âme particulière le crée, en même temps qu'elle découpe dans la nature et métamorphose l'univers sensible qui lui est propre ? Ainsi le présent serait l'œuvre de la perception, comme le bleu et l'aigu, le douloureux et l'amer.

Entre ces deux problèmes subsiste celui des simultanéités. S'il y a un présent physique absolu, il définit par son déplacement un réseau de simultanéités. Mais, s'il n'y en a pas s'ensuit-il que ce

réseau n'existe pas, au moins implicitement ? Si nous voulons que la dimension du temps soit essentiellement différente des directions spatiales, cela n'implique-t-il pas l'existence de simultanéités naturelles, plus ou moins rigoureusement déterminées, comme si, dans une étoffe, la trame et la chaîne étaient de couleurs différentes, sans que d'ailleurs aucun de ces fils fût actuellement plus réel que les autres, ou simplement comme si le monde était une sorte de cylindre où s'introduisent naturellement comme coordonnées les génératrices et les cercles de section ? Entre la simultanéité purement artificielle, où les coordonnées ne se justifient qu'a posteriori, par la simplicité qu'elles donnent aux lois générales du divers physique, et la simultanéité absolue, dérivant de l'existence d'un présent physique universel, tous les degrés viennent donc s'insérer.

Tels sont les problèmes que nous voudrions approfondir et insérer dans une théorie de l'âme et des corps. Mais nous voudrions montrer, par la discussion d'une thèse relativiste, jusqu'où vont les difficultés. Le lecteur pourra, s'il le préfère, passer dès maintenant au § 5.

§ 4. Le problème relativiste du temps.

La théorie relativiste introduit en effet une pluralité de temps et d'espaces, dont le sens réel est discuté. Cette théorie, qui s'est présentée d'abord comme un artifice géométrique pour interpréter certaines expériences, ou symétriser certaines formules, et que l'on a promue au rang de vérité métaphysique, répond à des intentions différentes et inégalement anciennes.

Tout d'abord, elle décompose l'univers physique en systèmes séparés, et ramène le déterminisme des phénomènes aux influences que l'ensemble de ces systèmes exerce sur chacun d'eux. Elle élimine par là même, en principe, l'influence d'un milieu intermédiaire. Et ceci se traduit par la règle suivante : l'action qu'un système exerce sur un autre doit être exprimée en ne faisant intervenir que les coordonnées relatives du premier dans le second, ou plus généralement de l'un dans l'autre. Cette règle implique, toutes choses égales d'ailleurs, une parfaite réciprocité des apparences, et l'exclusion hors du raisonnement de toute coordonnée absolue de position, de grandeur, de mouvement. Or, il y avait jusqu'ici deux types de

phénomènes théoriques qui vérifiaient ces postulats : les chocs, par exemple les chocs moléculaires ; les actions à distance, par exemple l'attraction newtonienne. C'étaient justement les plus simples et les plus intelligibles. Sur ce point la théorie relativiste est donc d'esprit classique.

Par contre, la physique classique cherche à attribuer aux grandeurs physiques des valeurs absolues, c'est-à-dire invariantes par rapport à un changement d'observateur. Et s'il faut malgré tout sauver les phénomènes, elle se contente d'adjoindre d'autres grandeurs aux précédentes. Au contraire la physique relativiste admet qu'en un tel changement les grandeurs initiales sont transformées, d'une manière plus ou moins radicale. Ce serait là simple affaire de langage (car il importe peu qu'on dise par exemple, que dans le mouvement d'une charge électrique le champ magnétique s'ajoute au champ électrostatique ou dérive de lui), si l'emploi du calcul tensoriel, en particulier à quatre dimensions, ne nous permettait de calculer opportunément les grandeurs résultantes, de définir les transformations, et de sauver ainsi l'invariance et l'unité des lois aux dépens de celles des grandeurs.

Maintenant, dès l'instant qu'on accepte de faire varier avec sa position et son mouvement une grandeur physique quelconque, on peut étendre à la masse, à la longueur, à la durée même d'un phénomène ce principe. Et c'est bien ce qui a lieu par l'emploi des formules de Lorentz.

Qu'il n'y ait en elles aucune contradiction logique, c'est ce qu'il est facile de montrer, directement ou par l'emploi d'un modèle spatial. Qu'il n'y ait aucune contradiction physique immédiate, c'est ce qui résulte du fait qu'en admettant la contraction des mètres et le ralentissement des horloges, et en prenant pour mesure du temps le trajet de la lumière [1], on retrouve précisément les formules de la relativité restreinte.

Mais il reste à savoir ce que signifie cette pluralité de temps, du point de vue des corps et du point de vue des esprits. Diverses solutions sont possibles.

1. Quelle que soit la raison profonde de cette définition, et l'hypothèse faite sur la nature de la lumière. Cela revient à dire que l'on rapporte tous les phénomènes au phénomène lumineux qui en est le fondement naturel et simple.

La première [1] consiste à croire que le schéma relativiste est précisément du même type que les lois du choc, que les actions à distance, ou encore que l'optique géométrique. On voit par là que nous n'en sous-estimons pas la portée scientifique, et que nous ne la rendons pas inintelligible. Mais de tels schémas, qui introduisent dans le monde une discontinuité essentielle, si précieux qu'ils soient, n'ont jamais été jugés définitifs. Les chocs élastiques instantanés sont apparus comme traduisant, approximativement, des répulsions d'ailleurs difficiles à définir ; sous les actions à distance, on a dès l'origine essayé d'imaginer la propagation continue d'un champ, masquée à certains égards par la loi des potentiels retardés. Il est donc possible que les systèmes de référence et les tenseurs de la relativité restreinte ne soient qu'un schéma discontinu, derrière lequel on retrouverait, en dernière analyse, un substrat réel, continu, et un. On peut même se demander si l'emploi des formules relativistes ne devrait pas être associé à certaines formes seulement de la description physique, par exemple à la forme ondulatoire, alors qu'il suffirait pour les théories du type corpusculaire ou émissif de quelques retouches concernant la masse ou l'expression des forces. En tout cas, s'il est vrai que, dans le langage relativiste, l'éther-substance cède son rôle à un espace-mesure, ou si l'on veut, à un espace-relation, il est vrai aussi qu'on est amené à considérer ce langage comme purement symbolique, purement pragmatique, parce qu'il est absurde de faire de l'espace une simple relation, d'imaginer un champ qui ne se propage dans aucun milieu matériel [2].

Que l'on accepte ou non cette solution, une conclusion est sûre : il est absurde de prétendre que le schéma relativiste exclut par son contenu même une métaphysique de l'espace et du temps absolus, alors que le schéma des actions à distance, dont il est une généralisation, a justement incliné Newton à cette métaphysique.

La seconde solution consiste à admettre en toute rigueur les for-

1. Et nous ne cachons pas qu'elle aurait nos préférences, pour des raisons épistémologiques et psychologiques, sans d'ailleurs nous faire trop d'illusions sur l'intérêt pratique qu'il y a à préférer l'une à l'autre.

2. Ainsi, le dualisme des ondes et des corpuscules serait corrélatif d'un dualisme dans la mécanique, les deux théories vérifiant ainsi le premier postulat de relativite énoncé plus haut, et que vérifient naturellement les théories corpusculaires. L'espace ne jouerait pas de rôle plus actif dans les théories ondulatoires que dans les autres.

mules relativistes et à dire que les variables x et t ne représentent pas des espaces et des temps au sens courant, mais des trajets lumineux, ou des grandeurs dérivées de ceux-ci, en fonction desquels s'expriment les lois physiques fondamentales, un peu comme les lignes trigonométriques d'un arc s'expriment rationnellement en fonction de celles de l'arc moitié. La considération systématique de $d\tau = cdt$ réalise par ailleurs une homogénéité plus parfaite des formules, et donne un sens plus acceptable à cette spatialisation du temps, dont parle Meyerson, et qui signifiait jusque là simplement ceci : le temps et l'espace, représentés par des lettres, peuvent être figurés par des coordonnées géométriques de même espèce.

Enfin une troisième solution consiste à prendre en un sens dogmatique les formules relativistes et à construire une métaphysique de la pluralité des temps comme de celle des espaces. C'est, nous semble-t-il, la moins solide, mais la plus suggestive pour notre dessein actuel.

Assurément, nous ne pouvons nous représenter dans son ensemble cette pluralité des espaces et des temps : notre imagination choisit toujours un repère particulier, de même qu'elle ne peut se représenter à la fois l'envers et l'endroit d'une pièce ; elle ne peut contracter en une seule intuition les résultats de mesures faites dans des conditions si différentes. Il s'agit donc d'un réalisme purement abstrait, et le problème se réduit à savoir dans quelle mesure il se prêtera aux formules courantes qui fixent l'emploi du mot réalité. Or cette mesure est très faible, et l'on emploie couramment contre l'interprétation réaliste des arguments de deux types.

A) D'une part, dira-t-on, deux systèmes de référence interagissent. L'action est un fait commun aux deux, qui existe en soi. Or, elle consiste dans le changement temporel de quelque chose, elle suppose donc un temps qui lui soit propre, et qui fasse la liaison des temps des deux systèmes, qui en soit le fondement, ou du moins la commune et universelle mesure. Plus généralement, on dira que les systèmes de référence ne sont que des fictions statistiques, qui s'appliquent nécessairement à une réalité profonde et une, que cette réalité a une histoire temporelle et que l'unité spatiale de son étoffe définit aussi une unité temporelle. C'est au fond, généralisé, l'argu-

ment qu'on a toujours opposé à l'action à distance et à son caractère instantané.

B) D'autre part, on dira que la perception a une durée parallèle à celle de ses objets, et que cette durée est quelque chose d'absolu. Or, à quoi correspondrait-elle, s'il n'y a pas de temps universel ? Au temps propre du corps ? Mais cela ne veut rien dire, car ce corps est fait de parties mobiles les unes par rapport aux autres et dont chacune aurait son temps. Parlerons-nous d'un temps statistique, et la durée de l'âme serait-elle rattachée aux choses comme la température ?

Ces arguments sont très inégaux.

Le premier est fondé, malgré les réserves que l'on peut faire quant à son expression. On ne peut défendre cette monadologie radicale des systèmes isolés, si l'on veut que la réalité profonde, support des interactions, soit constituée par un devenir temporel, ce qui est la condition minimum pour qu'il soit pensable intuitivement.

Mais dira-t-on, c'est là une fausse exigence. Le devenir n'est en lui-même ni spatial, ni temporel : il est un faisceau de trajectoires spatio-temporelles qui se déterminent les unes les autres. Chaque système de référence introduit son système de coordonnées plus ou moins incliné sur les autres et qui seul opère la division en espace et en temps. Les lois physiques, sous leur forme classique, n'ont de sens que dans un tel système analyseur, mais le déterminisme profond n'en dépend pas.

L'origine de cette idée est facile à déceler. Elle est dans un parti-pris épistémologique, qui prétend la rendre nécessaire, et dans une image géométrique qui prétend la rendre intuitivement possible.

I. Est irréelle, dit-on, toute donnée qui ne peut être définie au terme d'une expérience effective, plus ou moins directe, plus ou moins longue. Or, en vertu d'une hypothèse jusqu'ici vérifiée, ni le repos absolu, ni la grandeur, ni la durée absolues des phénomènes ne sont déterminables. Ils n'ont donc pas de sens. La séparation absolue de l'espace et du temps ne peut être définie empiriquement, elle n'en a pas davantage.

Cette thèse nous semble le comble de l'absurdité, à moins que l'on n'admette un phénoménisme absolu. Que les choses ne soient qu'une

possibilité de sensations, la science qu'un système de correspondances entre jugements, c'est une thèse irréfutable en droit, sinon très plausible en fait. Seulement, il ne faut pas en même temps faire profession de réalisme, et dire que la science nous donne le réel au-delà du sensible, thème favori des relativistes. Le savant ne peut accepter les éloges de M. Meyerson, et prétendre s'en tenir aux données expérimentales. Qu'on impose, comme règle technique, de ne faire intervenir dans l'expression des lois que des grandeurs strictement expérimentales, cela peut se défendre, à la rigueur. Mais qu'on prétende exclure de l'existence tout objet physique non définissable empiriquement en sa structure profonde, cela nous semble une plaisanterie. Nous ne percevons que des nombres d'ondes, faut-il en conclure que rien n'ondule ? L'existence du monde extérieur, celle des autres esprits, l'âme des bêtes, la nôtre même sont des assertions transcendantes, elles aussi [1].

II. L'image géométrique est celle d'une surface, où des courbes sont tracées suivant des lois. Les propriétés relatives de ces courbes s'exprimeront dans tous les systèmes de coordonnées, mais elles ne dépendent d'aucun d'eux en particulier ; la distinction de l'abscisse et de l'ordonnée n'a aucune valeur absolue.

Seulement, quand il s'agit d'une surface, nous savons très bien ce que c'est que tracer des réseaux de coordonnées. Nous savons qu'il y a équivalence à l'intérieur même de l'un d'eux, entre l'abscisse et l'ordonnée, ce sont les mêmes mètres, qui, portés en différentes directions, nous permettent de les définir, et c'est pour cela que nous pouvons en changer arbitrairement. Mais rien de semblable n'a lieu pour l'espace et le temps : ni dans leur aspect sensible, ni dans leurs

1. Dans cet « idéalisme » de l'espace-temps se mêlent des intentions de toute espèce : les unes se rattachent à des partis-pris techniques. On ne songe plus à dire, comme a fait Weyl un moment, que la matière n'est qu'une singularité de l'espace, considéré comme non simplement connexe (ce qui veut dire qu'elle est impénétrable !), mais on parle volontiers de l'énergie comme de la substance des choses, ou bien on place au fondement du réel des probabilités d'événements, abstraction faite des éléments individuels et de leurs mécanismes. Figures de langage provisoires, qui glorifient notre ignorance des faits profonds, en attendant mieux.

D'autres viennent du positivisme de l'École de Vienne et de la prétention, parfois énoncée, de réduire toute pensée à des énoncés protocolaires. D'autres correspondent enfin à ce mouvement de pensée suivant lequel les concepts ne sont que des possibilités de jugement, l'univers est fait de relations avant de l'être de termes.

En tout cas, s'il est une conception anthropocentrique, c'est bien celle qui affirme que toutes les apparences doivent s'expliquer à partir des apparences, sans allusion sans hypothèse relatives à une structure propre des phénomènes.

instruments de mesure les durées ne se confondent avec les longueurs. Quelle est donc l'opération magique qui, dans un milieu amorphe créerait une distinction aussi radicale, la division même de l'espace et du temps, et matérialiserait ainsi le passage de la variable imaginaire $d\tau = icdt$ à la variable réelle dt. ?

Au fond, le seul langage raisonnable consisterait à dire qu'un phénomène extérieur, inconnu dans sa nature, produit dans les divers systèmes matériels d'autres phénomènes, qui sont ses images. Mais quel sens y a-t-il à dire qu'une cause indivisément spatio-temporelle produit des effets spatiaux *et* temporels ? Nous ne pensons rien intuitivement, nous associons des formules logiquement compatibles, mais contre les règles accoutumées. Au lieu de dire que l'événement réel est spatio-temporel, nous pourrions dire aussi bien qu'il n'est ni spatial, ni temporel, qu'il est un x comme le noumène kantien qui se manifeste dans les divers systèmes matériels par des images spatiales et temporelles. La logique n'y perdra rien, et l'intuition n'a plus rien à perdre.

En aucun cas d'ailleurs nous n'éliminerons le problème du lien entre l'âme et la nature, entre leurs temps respectifs. Nous lui aurons simplement superposé le suivant : comment, à l'intérieur de la nature elle-même, s'opère cette métamorphose en espace et en temps par les systèmes de référence ?

Si les systèmes de référence correspondaient à des expériences sensibles particulières, leurs temps propres à des durées personnelles, nous pourrions à la rigueur imaginer que l'expérience ajoute à la nature sa division de l'espace et du temps, en même temps que son aspect subjectif. Mais il n'en est rien, et les systèmes propres de référence sont des êtres purement physiques. Comment l'entendrons-nous donc ?

S'ils ne sont pas séparés de la nature première, qui n'en serait que la somme, la loi des parties doit être celle du tout, la distinction de l'espace et du temps, réelle dans chaque système, doit être réelle pour l'ensemble, et inversement l'espace et le temps, s'appliquant à la nature prise comme totalité doivent être uniques. C'est l'hypothèse que nous avons provisoirement exclue, pour échapper à l'argument A.

Les systèmes propres d'espace et de temps doivent donc être en quelque sorte en marge de la nature première, celle-ci se projetant

en chacun d'eux suivant une perspective particulière, toutes ces perspectives « symbolisant » les unes avec les autres. Nous aurions une sorte de monadologie physique, centrée autour d'une nature initiale, qui se réfléchirait en une infinité de miroirs, mus les uns par rapport aux autres. Mais nous rencontrons ici des difficultés qui rendent l'hypothèse illusoire, et qui concernent le lien des systèmes avec la nature fondamentale, entre eux, et avec les expériences sensibles particulières (ou, si l'on veut, avec les esprits).

a) Nous ne voyons pas très bien, d'abord, ce que tout cela veut dire physiquement. Que signifie cette projection de la nature spatio-temporelle en des systèmes propres, extérieurs à elle, mais liés à certaines trajectoires vivantes en elle ? Et comment une cause, un objet, indivisément spatio-temporels auraient-ils un effet, une image, dans un espace et un temps séparés ?

b) Ces systèmes propres n'interagissent, ne sont liés que symboliquement. Il n'y a entre eux aucun enchaînement réel, ils ne forment pas une nature.

Au fond, dans ces deux arguments, nous retrouvons exactement transposées à la dualité : nature indivise, systèmes spatiaux et temporels, toutes les difficultés liées au problème traditionnel des esprits et de la nature corporelle.

c) Les systèmes propres ne peuvent d'ailleurs servir d'appuis, ni au temps sensible subjectif, ni au temps sensible physique, ils ne peuvent servir d'intermédiaires entre la nature première et les expériences réelles.

En ce qui touche les expériences subjectives, ni en étendue, ni en qualité l'intuition temporelle ne peut être adéquate à un paramètre t, ou t', ou t'', n'étant pas prise le long du devenir, mais face à lui, étant en quelque sorte perpendiculaire à toute espèce de temps physique. L'argument a, on le voit, une portée très générale, et répond implicitement à l'objection B de la page 22.

L'expérience sensible, commune, celle des mesures empiriques d'espace et de temps, ne correspond pas davantage à tel ou tel des systèmes propres. Les corps mobiles font aussi bien partie de mon expérience que les corps immobiles, et par là même les mesures d'espace et de temps qu'ils déterminent et qui correspondent à divers systèmes propres. Quel serait d'ailleurs le repère d'immobilité attaché à notre expérience ? Notre corps ? Mais il est, nous

l'avons vu, le centre, non l'axe de notre perception, et quelle partie de ce corps prendrait-on ? D'ailleurs, ce n'est pas lui que nous prenons en fait, mais la terre, l'immeuble où nous travaillons, la voie ferrée qui n'appartient pas plus à notre expérience que le train qui y circule ou que le voyageur qui marche dans son wagon. Les diverses mensurations d'espace et de temps, qui ont également lieu dans notre expérience sensible, correspondent à l'ensemble des systèmes propres, et non à l'un ou l'autre d'entre eux.

Si donc le *continuum* initial n'est pas divisé en espace et en temps, les systèmes propres de la Relativité restreinte, avec leurs espaces et leurs temps, ont peut-être une « réalité », mais cette réalité n'est

ni la réalité primitive (par définition) ;

ni une réalité dérivée de celle-ci par un mécanisme compréhensible ;

ni une réalité psychique personnelle ;

ni une réalité sensible commune ;

ni enfin, une réalité intermédiaire, une sorte d'hypostase de la réalité primitive, grâce à laquelle elle serait associée aux expériences subjectives.

C'est dire que cette réalité est un mot ; il n'y a là qu'une sorte d'image virtuelle, associant, sous une formule faussement intuitive, des systèmes de mesures pris dans l'univers sensible commun ; un concept symbolique, comme l'entropie, les transformations réversibles, ou simplement comme les centres d'action à distance, les milieux continus de l'hydrodynamique, les rayons de l'optique géométrique.

Si l'on accepte l'hypothèse relativiste, deux choses seulement peuvent être dites des réalités : la nature spatio-temporelle, avec ses trajectoires indivisées — l'expérience sensible qui nous la représente divisée et transfigurée, tantôt sous son aspect subjectif, avec ses limites, ses intuitions d'étendue spatiale et de relief temporel, incoordonnables aux variables physiques, tantôt sous son aspect objectif, où nous communiquons avec les autres hommes, où nous opérons, comptons, mesurons.

Cette expérience dépasse nos expériences subjectives, en ce que nous la pressentons plus vaste et commune aux divers sujets, elle est spatiale et temporelle en ce que nous devinons en elle quelque chose qui détermine les aspects subjectifs de notre perception et

sert de milieu à notre action ; cet espace et ce temps, sorte de postulats intuitifs et indéterminés doivent être uniques, au sens où l'expérience elle-même est unique, où la matière l'est, et c'est pourquoi nous admettons qu'ils doivent avoir, sinon une vraie mesure, au moins une vraie grandeur, qui détermine le résultat d'une mensuration de type donné.

Y a-t-il un sens à dire que tel système de mesures nous donne la grandeur réelle de l'espace et du temps sensibles objectifs, ou de l'espace et du temps physiques théoriques en lesquelles ils se prolongent idéalement ?

Si nous prenons comme criterium de la réalité la nature première, le problème n'a pas de sens. Si nous prenons les intuitions subjectives, il n'en a pas davantage. Tout est donc subordonné à une théorie sur la réalité propre du monde sensible commun, et du monde physique théorique ; pour attribuer un sens réel à l'unicité, à la nature, à l'existence même d'un temps et d'un espace sensibles communs, il faut avoir défini le lien des expériences sensibles à la nature première, la réalité des intermédiaires : monde physique, monde sensible commun.

Nous voici donc revenus, par la force des choses, à affirmer que la théorie physique ne peut nous faire comprendre directement les rapports de l'univers sensible avec la nature réelle, et qu'inversement c'est la théorie métaphysique de ceux-ci qui nous permet seule de dire ce qui dans la théorie physique représente une réalité, au sens fort, et ce qui ne représente qu'une objectivité de figuration. Il nous faut expliquer avant tout, pour que le réalisme physique ait un sens et un cadre :

1° comment les esprits, c'est-à-dire les représentations sensibles subjectives représentent une nature commune primitive.

2° comment ils s'associent en une nature sensible commune, comment ils sont consubstantiels les uns aux autres, comment il y a unité vraie des objets et des mesures sensibles.



Nous avons jusqu'ici, adoptant une conception des relativistes, parlé de la nature profonde comme si elle était effectivement déterminée dans ses grandes lignes, faite d'un *continuum* où serpentent

des trajectoires d'événements indivisément spatio-temporels, dont nous connaissons le *ds*, seule grandeur foncièrement réelle, par opposition aux *dt* et aux *dx* des divers systèmes propres. Reste à savoir s'il ne faut pas considérer cette image de la nature comme une fiction adventice, le *ds*, comme n'ayant qu'un privilège d'invariance sur les *dx* ou les *dt*, n'étant pas réel en un autre sens qu'eux, c'est-à-dire de pure objectivité, et s'il ne vaut pas mieux poser le problème de la nature en dehors d'une figuration scientifique contingente, et qui multiplie les difficultés.

Cette nature est, en effet, postulée, afin de rendre l'expérience intelligible. Devons-nous lui imposer certains traits, hypostasiés de schémas physiques, s'ils doivent entraver ce dessein ? Enlevons-lui la distinction de l'espace et du temps, tout en imposant aux lignes d'univers « réelles » d'être à quatre dimensions ; il faudra dire alors à quel moment la division s'introduit, puisqu'aussi bien, dans les représentations subjectives comme dans l'expérience sensible commune, cette distinction est une donnée irréductible. A la vérité, il faut prendre la question en sens inverse, et, puisque la « nature profonde » doit être définie afin de rendre compréhensibles l'expérience, l'individuation, le lien des esprits au monde, c'est de ces problèmes qu'il faut partir.

Que l'on déclare métaphysique et vaine cette intention, rien de mieux. Que l'on réserve le mot de *réalité* aux invariants les plus généraux des schémas physiques, c'est affaire de mots : le XVIIe siècle a cherché si $\frac{1}{2} mv^2$ n'était pas plus « réel » que mv^2 ou que mv, nous pouvons bien chercher si le ds^2 n'est pas plus réel que le dt^2 et le dx^2 dont il est formé.

Il faut simplement savoir ce que l'on veut, et, si l'on prétend être réaliste, accepter les conditions qui donnent un sens à ce mot. Que la nature soit un simple moyen de coordonner des jugements d'expérience, rien de mieux. Mais elle perd tous les attributs spirituels de la nature kantienne, à plus forte raison de la nature aristotélicienne. Si elle doit être une chose et une cause, il faut qu'elle en subisse les lois intuitives ou intellectuelles.

Or, si, comme nous le montrerons, celle du physicien ne peut avoir qu'une objectivité au sens kantien, et pas du tout une réalité métaphysique, cette objectivité, dès qu'elle dépasse le succès expé-

rimental des artifices formels, est liée à certaines exigences intuitives au premier rang desquelles figure la distinction réelle de l'espace et du temps. Exigence humaine, subjective, mais non anthropomorphique, car ce qu'elle retient de l'homme, ce sont ses caractères essentiels et uniformes.

* * *

Nous distinguerons donc le monde physique objectif du savant, et la réalité physique fondamentale qui, par définition, détermine nos expériences, et nous essaierons de montrer que si, pour le premier, c'est trop renoncer à l'intuition que d'abandonner la distinction de l'espace et du temps et leur unicité, c'est trop lui concéder, quand il s'agit de la seconde, que de conserver l'idée d'une multiplicité spatio-temporelle à quatre dimensions. Telle est l'intention de notre paragraphe 5, dans lequel nous partons des conditions les plus générales de l'expérience.

* * *

§ 5. De l'ame et des corps.

Suivant l'opinion courante, la perception nous représente les choses, accrues simplement de quelques caractères subjectifs. Nos actions, nos mesures ont lieu dans un univers sensible commun, appréhendé intuitivement, et simplement un peu déformé.

A l'autre extrême, une métaphysique rudimentaire, qui est celle de beaucoup de savants, essaie d'expliquer le rôle du corps et le caractère limité et subjectif de la connaissance sensible. D'après elle, les sensations nous décrivent des faits cérébraux, elles n'ont pas de prise directe sur la réalité, et c'est par synthèse, projection, extériorisation qu'elles reconstruisent dans l'espace des objets intuitifs qui viennent, par une merveilleuse harmonie, se superposer aux objets réels. Tout se passe comme si un tailleur, travaillant sur photographies, fabriquait un vêtement exactement adapté à la personne réelle.

Cette théorie de la perception subjective et extériorisée, malgré des critiques célèbres, résiste et est d'usage courant, parce qu'on ne sait trop par quoi la remplacer. Elle est pourtant doublement paradoxale.

Tout d'abord, si l'objet véritable de la perception est le corps, la perception devrait nous donner des mouvements d'atomes, des faits cérébraux de type physique. Comment comprendre qu'elle transfigure ces données : 1° en objets sensibles ; 2° en objets extérieurs ? L'argument a une valeur, mais, plus ou moins modifié, il risque de porter contre toute théorie réaliste, puisque le monde extérieur qui est à l'origine de nos sensations en diffère nécessairement. Nous pouvons peut-être éliminer le paradoxe de l'extériorisation, mais pas celui de la transfiguration du physique en images. Il faut éviter d'employer des armes à double tranchant.

En second lieu, pour que le cerveau fût l'objet de la perception, il faudrait qu'il y eût là une entité bien définie. Or il n'en est rien. Le cerveau est une unité morphologique utile, mais pas une unité métaphysique. Si la sensation ne nous représente pas l'objet, ni la rétine, ni les nerfs, où nous arrêterons-nous ? Quelle est la cellule, quel est le point idéal qu'elle nous représentera en propre ? Nul ne se risquerait plus à le situer formellement dans l'écorce, qui n'est peut-être que le lieu des associations. La conscience serait-elle plutôt l'image du diencéphale ? Reviendrons-nous aux esprits animaux logés dans la glande pinéale [1] ?

Cet argument nous semble beaucoup plus fort que le précédent, et nous le prendrons pour décisif. Il nous reste donc à renverser le rôle du corps dans la théorie de la perception, comme on a renversé celui de l'espace dans la théorie de la géométrie. D'objet, il deviendra condition et instrument. Mais en quel sens ?

Employons une image. Que le corps soit une lentille, concentrant les rayons venus du monde extérieur, dont lui-même fait partie. Que l'esprit, c'est-à-dire le monde sensible en sa forme subjective, soit comme un écran dans le plan focal. Il nous représente le corps dans la mesure où la lentille, sa structure, ses défauts sont figurés dans l'image totale, mais, à proprement parler, il nous représente un fragment de l'univers total. Si nous nous donnions l'ensemble des

1. Voir la note 2, à la fin de l'article.

rayons dans la lentille, ou même après leur réfraction, dans une zone même très étroite, abstraction faite des rayons incidents, nous n'en pourrions pas moins déterminer l'image. Pourtant nul ne dira que celle-ci nous représente autre chose qu'elle-même, ou que l'univers extérieur pris en bloc. De même, si l'on connaissait tout ce qui se passe dans le corps, ou même dans le cerveau réel [1], notre perception serait déterminée, et même toute notre pensée, car elle est entièrement dispersée dans le monde sensible de chacun de nos instants. Et s'il est vrai que nos sens, que nos nerfs ne nous transmettent pas à proprement parler la lumière ou les sons, mais les modifications que ceux-ci provoquent en eux, il est vrai aussi qu'un corps transparent ne transmet que par une fiction de langage les rayons initiaux, et qu'il émet en réalité, sous leur influence, d'autres radiations, d'autres ondes. L'analogie est donc défendable, et nous dirons ici encore que notre moi sensible ne nous représente que lui-même ou que l'univers physique réel.

L'espace de cet univers n'a pas trois dimensions, comme son image l'espace sensible, celui de la perception et de l'action. Il faut, pour que notre comparaison tienne, qu'il en ait davantage. De même il faut que notre corps sensible soit la trace de notre corps réel, et non ce corps lui-même.

Ainsi le problème du parallélisme change de sens. Il y a probablement détermination parfaite du monde sensible par l'état du corps réel, il n'est pas sûr qu'il y ait correspondance exacte et intelligible entre ce monde sensible et la trace que le corps réel laisse en lui, et qui est notre corps sensible.

Maintenant, la perception coïncide-t-elle avec les choses ?

S'agit-il des choses à trois dimensions, et à figure sensible ? Elle est bien posée sur elles, elle coïncide avec elles, il n'y a pas de dualisme sensation-objet sensible, il n'y a pas d'état de conscience inétendu, en face d'un idéat objectif, étendu, et sur lequel il serait projeté [2].

S'agit-il des choses réelles ? Alors la perception en est l'œuvre et

1. Nous ne disons pas « sensible », à cause de la restriction qui va être précisée.

2. Notre expérience sensible, avec ses trois dimensions, correspondant, suivant notre image, à l'écran et à ce qui est figuré en lui.

l'image, avec des dimensions réduites ; elle ne leur est pas coextensive, encore qu'elle ne soit pas « dans » autre chose.

Qu'est-ce alors que l'univers du physicien ? Il est à trois dimensions et ne peut être adéquat à l'univers réel ; d'autre part il n'a pas figure sensible ; pourtant il est objectif et nous décrit, disent les savants, la structure, la substance même de l'expérience.

Acceptons cette formule : la substance de l'expérience, qui est un aspect fragmentaire du monde total, et non celle de la réalité première. Les lois physiques, loin d'être un artifice heureux, nous la décrivent, la complètent, la précisent, la schématisent. Elles sont les lois non de toute la nature, mais de notre nature. Usons encore d'une image. Notre monde physique est, par rapport à la réalité, ce qu'est la voûte céleste par rapport à l'espace stellaire. Elle est commune aux hommes. Elle comporte une géométrie (sphérique), qui est une astronomie de position : c'est notre physique expérimentale. On peut construire des planisphères, des cartes du ciel : c'est notre physique théorique. Sciences vraies, objectives, non totales, et inédéquates au réel [1].

Une allégorie n'explique pas le fond des choses, cela est clair. Elle traduit certaines relations, certaines structures formelles, et règle ainsi certains de nos discours. Une philosophie a-t-elle jamais fait plus ?

Des irrationnels demeurent, assurément. Et celui-ci entre tous : si la science est fondée, l'image d'atomes, de mouvements, de vibrations devrait être atomique, cinétique, vibratoire, et non pas bleue, chaude, aiguë ou douloureuse. Il y a donc transfiguration du réel, en même temps que spécification personnelle, et c'est là un fait incompréhensible. En effet, nous ne comprenons jamais comment du nouveau peut se créer. Nous ne sommes contents que si nous présentons la connaissance comme un simple appauvrissement, comme un choix dans une réalité plus vaste. A la rigueur, nous acceptons l'idée d'une existence virtuelle qui passe à l'acte. Nous voudrions que le sensible fût dans la nature comme les diverses lumières dans la lumière blanche. Mais on ne saurait guère réduire le rôle du corps à celui d'un prisme qui disperse les apparences, ou d'un écran qui les recueille.

1. On pourrait dire que le monde du physicien est une projection intellectuelle du monde réel, comme celui de la perception en est une projection sensible.

A vrai dire, tous les systèmes ont rencontré cette difficulté, et s'y sont brisés, ou bien n'ont su que l'éluder. Descartes ou Malebranche ont juxtaposé la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, comme un don providentiel de Dieu en vue de notre action. Leibniz, qui eût pu prendre le sensible comme donnée irréductible, a préféré y voir de l'intelligible obscurci ; l'infini est l'instrument merveilleux qui lui permet de réduire le sensible à l'intelligible, et même, à bien des égards, le moral au logique, la raison suffisante à l'identité. Mais ce sont là surtout des intentions ou des artifices de langage. Il est douteux par ailleurs que la représentation se délimite au sein d'une réalité de figure subjective, enfermant éminemment ou formellement, comme le dieu de Spinoza, toutes les représentations, tous les modes possibles. Reste donc que le sensible soit créé par le regard qu'une conscience personnelle porte sur le monde, à travers un corps, et par un acte irréductible qui le métamorphose.

Peut-on préciser un peu le sens de ce fait ? De Descartes à M. Bergson, ç'a été le même effort pour le subordonner aux nécessités de l'action. Mais si le mot est pris en un sens large, s'il englobe toute activité perceptive, il ne nous instruit guère ; s'il est pris au sens strict, quelle action exercent nos yeux sur le ciel ? Si cette finalité est simplement rétrospective, si les sens, forgés par l'action, s'appliquent ensuite aux objets les plus indifférents, n'est-ce pas là un lamarckisme psychique peu utilisable ? Autant accepter le fait brut, et dans le cadre de notre allégorie, essayer de le préciser empiriquement.

Maintenant, un autre problème surgit : y a-t-il une unité des diverses expériences sensibles ?

L'expression est équivoque. S'il s'agit d'une unité de ressemblance ou de corrélation, assurément elle existe. C'est ainsi que les divers observateurs regardent une même voûte céleste, avec les même lois et les mêmes astres. S'agit-il au contraire d'une unité substantielle ? Les divers sujets sont-ils unis par un lien profond, les divers mondes sensibles ont-ils une sorte de continuité ? Faut-il croire que les diverses expériences subjectives engendrent une sorte de surface commune, qu'elles admettent une sorte d'enveloppe ? Y a-t-il entre les consciences une unité et une sympathie essentielles, semblables

à celles d'un esprit isolé, à travers sa durée personnelle, et ne sommes-nous, en tant que phénomènes, séparés des autres que par des zones inconscientes, comme nous le sommes de nous-mêmes, au cours de notre vie intérieure ? Enfin, on peut introduire un dernier aspect du problème sous la forme suivante : y a-t-il une intention, une signification communes à l'ensemble des mondes personnels ?

On voit ici que nous arrivons au dilemme : panthéisme ou monadologie, et que nous inclinerions à la première solution, s'il nous fallait choisir, et si la seule connaissance sûre n'était pas celle du dilemme. Nous sommes en pleine métaphysique transcendante.

Entreprise vaine et périmée, dira-t-on. Pourtant de grands esprits s'y sont obstinés. Et si ce n'est pas là le signe d'un élan profond et nécessaire, mais simple aberration, pourquoi nous acharnons-nous à les commenter ? Et surtout, si l'on veut éliminer cette métaphysique, il faut éliminer aussi le problème du temps, solidaire de celui de l'âme, de celui de l'expérience au sens le plus large. Il n'y a pas de réalité scientifique pure, hors du fait sensible, ou des schémas purement logiques. Les problèmes physiques se dégradent insensiblement en problèmes métaphysiques, sans qu'il y ait de frontière nette entre l'usage légitime et l'usage illégitime de l'entendement ; cet usage est seulement de plus en plus imprécis, de plus en plus aventuré, de plus en plus allégorique, alors même que les problèmes auxquels il correspond sont les plus réels et les plus nécessaires de tous.

***

Nous pouvons maintenant revenir à notre problème initial.

Si les représentations sensibles ont un temps, qui se révèle à la fois par l'aspect propre du devenir et par la nature propre des mesures de durée, ce temps a-t-il, dans la nature réelle, un corrélatif exact, et dont il soit l'image ? Problème double : d'une part y a-t-il un caractère semblable dans la nature, et une dimension irréductible de type temporel ? Y a-t-il en ce cas corrélation entre les simultanéités respectives ? D'autre part le présent, avec sa marche qui laisse l'avenir dans l'ombre en y rejetant le passé, existe-t-il en acte dans le monde extérieur, ou n'est-il l'œuvre que des âmes personnelles ?

Ces questions sont bien distinctes. Savoir si dans l'étoffe du devenir la trame temporelle diffère profondément de la chaîne spatiale est une chose, savoir si l'étoffe se déroule spontanément en est une autre. Est-ce donc l'âme qui engendre le présent, qui définit les simultanéités, ou même qui crée la structure temporelle de l'expérience ?

Le difficile n'est pas ici de proposer une solution, mais de lui trouver des raisons. Nous pouvons, en attribuant à la nature une structure spatiale plus large qu'à l'expérience, lui laisser la même structure temporelle avec ses relations d'avant et après, ses simultanéités, son présent. C'est l'idée courante. Est-elle vraie ? Nous croirions plus volontiers que dans la nature n'existent que des simultanés virtuels, qu'elle n'existe que sous l'aspect de l'éternité, que seules les consciences personnelles, en même temps qu'elles s'y définissent spatialement, y introduisent le présent et la durée créatrice.

La Nature serait un livre éternel, chaque page étant une conscience, que Dieu se lirait à lui-même, créant par son regard mobile l'apparence du présent.

Que signifie ce regard, quelle en est l'œuvre exacte ? Nous retrouvons ici le temps comme agent de la causalité personnelle, alors qu'il n'était encore que la forme sensible et subjective de l'expérience. Ici encore s'opposent une question de fait et une question de droit.

L'esprit préexiste-t-il à lui-même, en tant que personnel, comme la nature, dans une sorte d'éternité où le passé et l'avenir seraient également réels, encore qu'obscurs, ou bien est-il création radicale, invention pure, passage du néant à l'être ?

Le passé agit-il, préforme-t-il l'avenir, non pas symboliquement, mais réellement ? En supposant même qu'il persiste, comment passer d'une existence antérieure, étrangère, simplement juxtaposée au présent, à celle d'une existence immanente et informatrice du présent ?

Nous sommes pris ici entre des intentions opposées. D'une part, nous voudrions qu'il y eût dans l'esprit de l'imprévisible, qu'il ne fût pas construit une fois pour toutes, qu'il fût invention, création neuve d'un univers personnel, auquel l'univers physique ne servirait que de thème et d'appui. A ce prix nous pourrions parler de liberté. D'autre part, nous voudrions, par raison de symétrie, que le devenir

de l'esprit ne fût que la découverte d'un être préexistant, tracé dans la nature, semblable à un chemin que l'on suit, non pas à un sillon que l'on trace. Et ce qui fait la force de cette pensée, c'est la finalité de l'esprit, qui suppose une détermination des parties par le tout, et par conséquent une existence au moins virtuelle, au moins idéale de ce tout. Et qu'est-ce même qu'une liberté qui ne porte que sur le choix aveugle d'une origine, qu'une responsabilité qui n'a pu entrevoir les conséquences de son choix ?

Comment nous représenterons-nous l'action du passé spirituel ? Disons, en reprenant notre image primitive, que l'expérience, en abandonnant le présent, quitte la voûte sensible, et se rassemble à l'intérieur de la sphère. Désormais le monde extérieur nous apparaît à travers elle, par transparence, mais tout ce que nous voyons de lui ou d'elle, perception ou souvenir, reste représenté sur la voûte primitive, celle de l'existence phénoménale et sensible, celle du présent.

Assurément, l'image reste fragmentaire. Elle nous fait comprendre au moins en quel sens le moi n'est saisi que dispersé dans le monde sensible, en quel sens le passé est sous-jacent au présent, en quel sens le corps correspond à l'esprit. Pour le reste, les données empiriques sont elles-mêmes confuses et incohérentes. Nul ne doute que nos perceptions, nos tendances, nos sentiments ne procèdent de notre passé, mais comment ? Tantôt nous imaginons une action directe des vieux états de conscience, et nous les faisons renaître dans le souvenir. Tantôt nous contractons l'ouvrage du passé dans un caractère mental, ou même dans des dispositions corporelles. D'autre part, il nous arrive de parler un langage unitaire, et de traiter le passé comme un ouvrier personnel, inanalysable du présent. Mais plus souvent, nous parlons de forces, d'images qui cherchent à revivre, qui se reconnaissent elles-mêmes dans le présent, qui s'y combattent, et l'unité de la personne est celle, non d'une matière, mais d'une forme subjective, chaque élément ayant sa vie propre, sinon indépendante, comme une cellule d'un organisme.

Comment concilier par ailleurs l'œuvre d'un caractère spirituel avec celle d'un univers matériel, une causalité suivant le temps et une causalité suivant l'espace ? C'est le vieil affrontement de la finalité et du mécanisme. Et l'idée même de finalité tend à nous ramener à la préexistence temporelle de l'expérience personnelle. Si l'idée du

tout détermine la genèse et la composition des parties, ce tout doit être donné originellement et n'être que parcouru par l'esprit, ou du moins être dessiné en pointillé, et simplement découpé par lui. Préexistence actuelle, mais obscure, ou préexistence virtuelle, de toute manière l'expérience est découverte, réalisation, mais non invention. L'accord des deux causalités apparaît alors comme une harmonie préétablie, prédestinée. Mais aussitôt se réveillent les antinomies relatives à l'univers, pris comme un tout moral, à la liberté et au déterminisme, à l'ordre et au désordre, au bien au mal.

Si nous ne croyons pas que notre durée spirituelle s'éprouve d'une manière claire et immédiate, et avec elle notre liberté créatrice, si nous ne croyons pas qu'on puisse intérioriser ainsi la métaphysique, en la rendant immanente, il n'en reste pas moins que le problème du temps, pris non comme un simple aspect, mais comme un être réel, est associé, et même qu'il se confond avec les problèmes métaphysiques fondamentaux, celui des expériences personnelles et de leur communauté, celui de la finalité, celui de la liberté. Nous avons essayé, par l'emploi d'allégories, non pas de le résoudre, mais de donner un cadre plus vrai à l'analyse réflexive. Nulle image ne peut résoudre en bloc de tels problèmes : celles que nous avons introduites feront peut-être mieux comprendre ce que signifie la forme temporelle de l'expérience, la dispersion de l'âme dans le monde sensible, son lien avec le corps, et même l'union de la causalité subjective et temporelle à la causalité objective et matérielle.

René Poirier.

Note 1. — Nous pourrions dire aussi que le temps est la forme même de l'expérience sensible, en donnant à ce terme non pas un sens kantien, mais un sens voisin de celui de la *Gestalttheorie*. Et sans doute, il n'y aurait là qu'un mot abstrait et vain, qui ne ferait même pas image, s'il n'était une occasion de confronter avec le problème du temps d'autres problèmes de la vie mentale, celui de l'émotion par exemple.

La théorie physiologique des émotions, telle que James et Lange l'avaient formulée, nous avait accoutumés à croire que, dans notre conscience de l'émotion ne figurait que l'image d'un trouble corporel : trouble périphérique, circulatoire, viscéral. Cette théorie est aujourd'hui fortement ébranlée, encore qu'il soit difficile de définir la portée exacte des expériences et des arguments qu'on lui oppose.

Qu'il puisse y avoir des réflexes émotifs, indépendants de la conscience actuelle de l'émotion, qu'il puisse y avoir des souvenirs émotifs, cas particulier de la mémoire affective, c'est ce que l'on ne contestera pas. Que l'émotion ait des centres cérébraux, en ce sens que les troubles organiques sont déterminés par un phénomène cérébral, et que leur représentation a lieu par l'intermédiaire d'un phénomène cérébral, la chose est sûre. Que par ailleurs les émotions naissent le plus souvent de motifs psychiques, bien plus que de hasards physiologiques ou d'influences extérieures directes, on l'accordera volontiers, encore que souvent elles cheminent obscurément en nous et viennent sourdre à notre conscience, se revêtant d'idées justifiantes, plutôt qu'en procédant au sens fort.

Mais le problème n'est pas là.

Il semble bien que notre conscience de l'émotion ne soit pas simplement la somme des images de troubles corporels énumérables et des idées corrélatives. Il faut donc chercher si, dans notre description, nous n'oublions pas un *proprium quid*, un élément distinct et représentable, une image d'un type particulier, ayant dans le cerveau un centre de représentation propre.

Nous croyons qu'il n'en est rien [1], et qu'on gagnerait peu de chose à faire intervenir une sensibilité proprement cérébrale qui probablement existe, qui peut à la rigueur devenir aiguë, mais qui ne comblera pas le vide réel. Il s'agit ici d'un fait général, car tout état de conscience se résout à l'analyse en une somme d'images corporelles, et pourtant comprend quelque chose de plus. Ce que nous laissons échapper dans l'émotion, c'est une sorte de profondeur affective, d'unité qui lui donne son sens, c'est une forme propre.

Or, une forme n'est rien qui puisse exister, être représenté séparément. Au moment où une figure plane nous apparaît brusquement en relief, rien n'est ajouté, et pourtant tout est renouvelé ; au moment où nous reconnaissons qu'un bout de corde est en réalité un serpent, nous ne pouvons dire qu'à notre ancienne image nous ajoutions la vie, comme image séparée. C'est ainsi que l'analyse de James ne nous donne que les matériaux informes d'une émotion, qui s'enlace brusquement en nous comme un être vivant ; c'est ainsi que le passé se lie au présent, que la forme temporelle se crée. De même que la sensation de rouge n'est pas la radiation rouge, plus quelque chose, que le blanc n'est pas la somme des couleurs du spectre plus quelque chose, ainsi la profondeur visuelle, l'émotion, le sentiment de durée ne sont pas simplement les images à deux dimensions, les troubles corporels, la perspective toute entière présente en lesquels ils se résolvent à l'analyse, et en dehors desquels pourtant rien de représentable, d'imagé, ne doit être cherché.

On peut assurément invoquer ici une de ces activités obscures et multiformes qui expliquent toutes choses, comme « la synthèse mentale »,

1. En dehors des réserves que l'on peut faire touchant l'existence de centres séparés de conscience. Voyez la note 2.

« l'Aperception », « la Forme dynamique ». L'essentiel est de ne pas considérer comme une solution ce qui n'est qu'un énoncé très général de la difficulté.

Note 2. — Si nous acceptions pour un instant le langage des influences directes, comment pourrions-nous décrire la corrélation de la pensée au cerveau ? Quand il s'agit d'expliquer l'origine des réactions motrices, par exemple, les physiologistes ne tiennent pas absolument à la localisation en un point précis, il y a plutôt des relais et des renforçateurs que des centres d'action proprements dits ; on ne peut dire à proprement parler que l'action commence d'une manière absolue ici plutôt que là. Mais quand il s'agit de la conscience, et plus généralement, des réactions psychiques, on imagine plutôt le processus nerveux comme quelque chose qui se meut dans un conducteur, qui, arrivé en un lieu donné, déclanche la représentation, comme si une cellule ou un groupe de cellules avaient un certain pouvoir psychique, semblables à une cloche qui résonne, à un écran qui devient fluorescent. Et c'est ainsi qu'on parle de fonctions représentatives ou actives, liées à des centres qui, au cours de l'évolution, émigreraient du paléencéphale vers le néencéphale, des corps opto-striés vers l'écorce, et où aurait lieu effectivement la réaction psychique.

Il vaudrait mieux sans doute considérer que tout circuit nerveux est fermé, si bien que le progrès cérébral dans l'évolution animale ne consisterait pas à reporter plus loin un centre proprement dit, mais à élargir et à compliquer un circuit ancien, qui conserverait cependant ses anciennes attaches, et si l'ablation des mêmes territoires telencéphaliques abolit chez l'homme ou chez le mammifère supérieur des fonctions qu'elles laisse subsister chez le reptile ou l'amphibien, ce n'est pas que le récepteur ait été détruit dans un cas, respecté dans l'autre, mais que le circuit a été coupé au loin dans un cas, respecté dans l'autre. De même, si des suppléances sont possibles, ce n'est pas qu'un nouveau récepteur se reconstruise, mais simplement que le circuit primitif se ferme par une autre voie.

Surtout, il ne faut pas, même dans cette hypothèse, associer le psychisme à un récepteur intercalé dans le circuit, et par là même localisé exactement, mais bien plutôt à un effet d'induction, se produisant hors du conducteur, et lié non pas à tel élément, mais à l'ensemble du circuit et du courant : la conscience ressemblerait à une lampe qui s'allume, sans connexion particulière, au voisinage d'un circuit de haute fréquence. Et la réciprocité des actions de l'inducteur et de l'induit, en physique, figurerait assez bien la solidarité du psychique et du cérébral.

La pensée ne serait donc pas liée à tel centre cérébral, mais à l'ensemble des circuits cérébraux, et même à l'ensemble de ceux qui parcourent l'organisme. Le cas où la réaction motrice s'enchaînerait directement à l'excitation, où la fermeture se ferait par les nerfs efférents et la périphérie correspondrait à celui où la conscience serait absorbée par l'action, dis-

persée en elle, et ce serait, suivant le point de vue, la forme originale ou la forme dégénérée de l'activité psychique.

Qu'est-ce que la pensée éclairerait en ce cas ? Le circuit cérébral ? Non assurément, sinon par accident ; mais plutôt l'ensemble de la nature extérieure, suivant certaines lois, certaines figures particulières. Et nous revenons ainsi à cette idée que la perception a lieu directement dans l'expérience à trois dimensions, qu'elle n'est pas extériorisée, mais extérieure dès l'origine.

Il resterait à savoir dans quelle mesure nous pourrions dire aussi que, sous l'influence et à la lumière du corps, le souvenir et l'imagination naissent eux, à leur tour, au sein du monde extérieur.

LA NOTION DU TEMPS

Comment expliquer ce fait paradoxal que les esprits les plus puissants et les plus lucides n'aient pu apporter aucune solution au problème du temps et de l'éternité depuis que cette question hante, voilà bientôt 28 siècles, la conscience humaine ? La pensée philosophique ne s'est embrouillée nulle part dans des contradictions plus désespérées ; elle n'a tourné nulle part dans des cercles plus évidemment vicieux et inextricables ; elle ne s'est prodiguée nulle part avec moins de fruits, aboutissant à la stérile tautologie, piétinant sur place, s'égarant dans les combinaisons verbales dépourvues de sens. Le temps et le mouvement, le temps et l'être, le temps et la vérité — il suffit que le problème participe au temps pour qu'il soit frappé au coin du mystère et condamné à demeurer une énigme dont le mot est perdu à jamais. Le contact de la pensée avec le temps a obcurci et déformé la vision même de l'univers ; de là toutes ces intuitions et conceptions mystiques qui précipitèrent dans les ténèbres sans nom de l'irrationnel cette réalité vivante et ensoleillée qui baigne dans le temps.

Où est la cause de tant d'aberrations ?

L'analyse des théories qui, quittant brusquement et délibérément les sentiers trop courus, modifient l'allure, changent la direction de la recherche philosophique et posent d'une nouvelle manière le problème du temps, nous conduit à la conclusion suivante : la source de toutes les difficultés et de toutes les erreurs, la cause déterminante de la stérilité de toutes les aspirations à obtenir une théorie défendable et démontrable du temps, est enfouie plus profondément que le plan de la connaissance (où l'on posait le problème habituellement) ; elle se trouve dans les « constructions fondamentales » [1] de

1. Nous entendons par « constructions fondamentales » les formations originelles de la pensée constructive, — telles le « monde », l' « éternité », l' « être », la « vérité » — qui, enfouies dans les profondeurs de la conscience pensante, constituent les premières révélations de la raison. Si la matière de la connaissance est élaborée par

la connaissance elle-même, dans la construction première de l'idéal théorique.

La pensée ne pouvait pas venir à bout de cet objet tout spécial. Elle ne réussissait ni à le soumettre à un travail théorique, ni à avoir aucune connaissance objective sur le temps, susceptible d'étendre notre savoir. Non pas que le temps soit un objet inaccessible à la recherche ; non pas qu'il exige une recherche qui dépasse nos moyens intellectuels. Ce qui rend le temps inconnaissable, c'est le rapport intérieur particulier et spécifique de la pensée cognitive qui procède par jugements et par concepts au temps dont la structure logique est celle d'une forme pure.

Que le temps soit inconnaissable, ce n'est pas un fait qui serait établi par une « critique de la raison ». Ce n'est pas une analyse sceptique de l'idée de vérité, qui le révélerait dans son tragique désespoir. C'est une vérité de principe, un fait raisonnable, logiquement démontré, résultant immédiatement de la « construction » : le temps est fermé à la pensée qui procède par concepts et juge-

les catégories qui dominent toute la pensée cognitive, les constructions fondamentales recèlent les origines du processus premier de la connaissance ; elles constituent les conditions qui rendent possibles les actes de la connaissance quels qu'ils soient. Les constructions fondamentales ne contiennent aucune connaissance et rien n'est connu par elles. Si l'on veut parler de la vérité des constructions fondamentales, il ne peut être question que d'une vérité dans un sens bien différent et plus profond que celui de la vérité du jugement ou de tout autre acte de la connaissance. Leur vérité c'est tout leur être ; leur œuvre c'est la naissance même de la raison.

Les constructions fondamentales contiennent la possibilité de tout processus de connaissance. En effet :

1° Sans l'unité et sans la liaison qui pénètrent et embrassent la multiplicité du réel qui s'épanouit, bigarré et fragmenté devant la conscience, — et qui avant toute preuve et toute déduction sont construites, d'une manière fondamentale et sont intuitivement saisies, — sans cette unité du *cosmos*, la réalité demeurerait inaccessible à la raison.

2° Si la pensée ne remontait pas au delà du flot de la réalité plongée dans le temps, si elle ne dépassait pas la fragmentation atomiste du temps pour atteindre l'idée de l'extra-temporel et du permanent, aucune constation de liaison nécessaire et de légalité ne serait possible.

3° Si l'on ne posait pas un objet ou un fait, si l'on ne pensait pas à un *quelque chose* revêtu d'une essence propre, extérieur à la pensée et indépendant d'elle, si l'on n'admettait pas l'idée d'un être objectif en dehors de la pensée (celle qui fait le contenu de l'idée de la matière) aucun jugement, aucune affirmation ou négation, aucune perception même, ne seraient possibles.

4° Enfin, sans la construction fondamentale de la vérité dans laquelle l'unité concrète du général et du particulier, de la pensée et du processus spatio-temporel est saisie dune manière intuitive à l'état qui précède toute déduction, il n'y aurait ni de nécessité logique ni de pensée cognitive capable de refléter la structure de la réalité objective.

ments. Il suffit d'analyser les principes de sa construction pour s'apercevoir de cette incompatibilité. Il ne serait pas juste de dire que le temps n'est « malheureusement » pas connaissable ni que notre connaissance est « malheureusement » impuissante pour l'atteindre. Car le temps et la connaissance s'excluent : le temps ne saurait être connu et toute connaissance est intemporelle.

Ce qui caractérise le temps en tant que forme pure, c'est que ses moments sont absolument équivalents. Le temps, de par son essence, est un champ absolument homogène de toute modification possible. Ses éléments, de longueur égale partout où on les prend, ne diffèrent en rien entre eux.

Cette caractéristique est la détermination constitutive de toute forme pure : espace, temps, nombre.

L'identité des éléments de toute forme pure et qui les rend indiscernables détruit cette identité numérique de chacun d'entre eux qui est à la base de toute unité particulière.

N'ayant pas d'identité numérique, les moments du temps, comme les points de l'espace, ne sont susceptibles d'aucune combinaison, d'aucun réarrangement dont la nouveauté tiendrait uniquement à l'ordre des éléments. On a beau s'imaginer que dans un groupe de moments successifs, ceux-ci sont mélangés, leur ordre changé et même renversé, on ne saurait déceler par aucun indice cette modification. Dans chacun de ces cas imaginés le temps irait de l'avant.

Les moments du temps ne sauraient se distinguer indépendamment de l'ordre selon lequel ils se suivent. Autrement dit : seul l'ordre de la succession les distingue les uns des autres, ou encore seul l'ordre de leur succession leur prête leur être, et la forme d'une « multiplicité de l'identique » ; tout comme les unités du nombre, privées d'identité numérique, qui peuvent se regroupés selon l'ordre qu'on voudra sans affecter en quoi que ce soit le résultat du calcul.

Toutefois la pensée métaphysique se heurte à ce fait immédiatement donné à la conscience : il y a toujours un seul et unique moment qui, dans la multiplicité infinie des moments, se distingue de tous les autres précisément par le fait d'être présent. Et si, avec la même naïveté qui caractérise cette expérience, nous nous demandons en quoi consiste la cause de cette position particulière d'un moment du temps déterminé, de ce moment singulier, *hic* et *nunc*, nous verrons facilement qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir de raison

à cet état de choses. En effet si cette raison existait elle aurait été inhérente au temps lui-même ou se trouverait en dehors de lui. Or, elle ne peut pas être inhérente au temps puisque ses moments en tant qu'éléments de forme pure ne sauraient se distinguer les uns des autres ; elle ne peut pas se trouver en dehors du temps, puisqu'en présence de l'identité absolue des moments, cette raison, venant de l'extérieur s'ajouter à l'un des moments, pourrait dans la même mesure valoir pour tout autre moment.

Plus encore, l'idée même de la position exceptionnelle d'un moment n'est pas réalisable. Car si un moment ne diffère en rien des autres, et si un principe extrinsèque de choix était possible, ce choix n'aurait aucun sens : le choix d'un moment ne diffère en rien du choix d'un autre moment. Parmi les moments du temps, qui sont tous privés d'identité numérique, aucun ne saurait être reconnu dans son individualité et démontré comme distinct des autres.

Et néanmoins, si nous adaptons la forme pure du temps à l'écoulement des événements vivants, nous pensons naïvement que ces événements entretiennent une espèce de rapport avec les moments ou les sections correspondants du temps.

Comme nous ne nous donnons pas la peine d'approfondir le sens de cette correspondance nous plaçons simplement et naïvement les événements « dans le temps » et disons que l'événement occupe un moment déterminé du temps ; nous ne nous rendons pas compte que cette occupation n'est qu'une métaphore empruntée à l'espace et qui dans l'ordre du temps n'a aucun sens.

Sur le plan de la connaissance, le temps, forme pure avec une multiplicité infinie de moments absolument identiques, ne peut être mis en aucun rapport objectif avec les contenus réels qui s'écoulent en lui selon des modes qualitatifs divers. Le temps reste quelque chose d'extérieur par rapport à cette réalité et à jamais séparé d'elle.

Séparée de l'instant présent en tant qu'instant unique, la forme pure du temps, le temps homogène et mathématique, cessent d'être une partie de la réalité vivante et se figent en un schéma mort, fermé sans issue sur lui-même.

La pensée métaphysique (au sens hégelien du terme), inconsciente de la dialectique qui pénètre tous les concepts transpose, automa-

tiquement et par inertie, les constructions élaborées avec des matériaux déterminés sur des objets qui ne se prêtent pas à ces constructions et qui donnent ainsi naissance à des jugements fictifs, à des groupes de mots privés de contenu qui embrouillent et obscurcissent les problèmes. Ainsi la pensée naïve de l'entendement applique des concepts comme mouvement, direction, cause existence, etc., qu'elle sait manier avec aisance et succès dans certains domaines, à des « objets » comme le temps, l'espace, le nombre et l'infini sans soumettre ces concepts comme cela se devrait à une analyse préalable. L'exemple du temps nous éclaire sur les résultats d'un tel procédé.

Essayons de pénétrer la nature du temps. Elle consiste incontestablement dans le changement de ses moments « présents ». Imaginons-nous une série de moments temporels sans fin et sans commencement. On ne saurait la penser immobile et figée. Si elle l'était, nous n'aurions pas eu un temps réel et vivant qui engendre de par sa force créatrice interne des instants toujours nouveaux ; mais un temps mathématique : « *t* », dont aucun moment n'est présent ou plutôt dont tous les moments, les passés et les futurs, sont également présents, ont la même signification et la même portée. Mais ce schéma mort du temps qui s'écoule, on ne sait quand, n'épuise certainement pas le phénomène du temps, quoique il puisse suffire aux besoins de la physique. Le temps n'est donc certainement pas immobile, immuable. Il y a quelque chose qui se modifie en lui. Il se modifie lui-même d'une certaine façon. Mais comment se modifie-t-il ? Dans la mesure certainement où le même moment ne reste pas invariablement présent. Le rôle du présent est confié sans cesse à tous les moments les uns après les autres. *Le caractère du présent court d'un instant vers l'autre sans s'attarder sur aucun d'entre eux.* Pendant tout le temps nous avons des instants, toujours renouvelés, toujours surgissant à nouveau. Dans cette création des instants présents consiste l'essence propre du temps, sa libre progression, sa force insurmontable. Le temps n'est aucunement immobile. Il se meut et se transforme d'une certaine manière. Ce n'est certes pas le mouvement des objets dans l'espace, puisque le temps n'a pas de lieu dans l'espace mais le pénètre tout entier. Si nous disons toutefois que le temps marche ou passe, nous comprenons fort bien que c'est là un mouvement dans un sens tout nouveau, encore fermé à

la pensée. Essayons d'y accéder. Vers où se meut le temps ? Vers l'avenir

A mesure que le temps s'écoule nous nous éloignons toujours davantage du présent qui devient passé. Le présent sombre toujours plus profondément dans le passé. Nous allons évidemment vers l'avenir et c'est le temps qui nous y conduit. Cela semble indubitable et toute discussion impossible. Mais que devient alors notre présent ? Il semble aller dans le passé et le même élan du temps qui le conduit vers l'avenir le refoule vers le passé. Mais cela est obscur et demande à être éclairci. Qu'est-ce qui est entraîné vers l'avenir avec l'écoulement du temps ? Ce ne sont certainement pas les moments mêmes du temps, mais leur caractère, leur état, leur rôle de présents. Il en est comme de vagues de l'océan. Les gouttes d'eau ne sont pas entraînées par les vagues, elles restent là où elles sont soulevées et abaissées par un rythme ; seuls les sommets des vagues avancent et changent de place. Il en est de même du temps. Les moments ne passent pas, ils restent là où ils naissent ; seule leur détermination et leur signification de « présents » les soulève comme une vague et s'avance à travers eux vers l'avenir. C'est pourquoi nous nous représentons le temps comme dirigé vers l'avenir.

Mais dès lors comment comprendre que tout événement s'enfonce dans le passé, non seulement les moments du temps, mais aussi les contenus qui le remplissent ? Car c'est un fait incontestable. Comment le concilier avec le fait de la progression du temps vers l'avenir ? Il faut se placer au point de vue du sujet et faire état de ses perceptions et jugement. Le sujet sur la crête de la vague s'engage toujours avant, dans le futur. Et alors comme contre-partie naturelle de ce processus, les moments du temps qui étaient présents s'enfoncent avec tous leurs contenus toujours plus profondément dans le passé. Le temps avance si nous nous plaçons au point de vue d'un contenu quelconque qui le remplit ; et le temps recule, si nous nous plaçons au point de vue du moment présent qui s'engage dans l'avenir. Tout semble résolu et éclairci. Mais ce n'est qu'une apparence. Considérons la formule que nous avons utilisée plus haut. « Le caractère du présent court d'un instant vers l'autre sans s'attarder sur aucun d'eux ». Pendant tout le temps nous avons des instants toujours renouvelés, toujours surgissant à nouveau. Qu'en résulte-t-il ? Quand nous parlons du mouvement, du déplacement de la

crête de la vague, du passage du rôle du présent d'un moment à l'autre, nous supposons involontairement mais inévitablement derrière ce mouvement une autre série temporelle. Qu'avons-nous donc obtenu en fin de compte ? Avons-nous fait avancer notre connaissance du temps ? A chaque instant de nouveaux moments du temps deviennent présents. Pensons-nous à quelque chose réellement ou jonglons-nous seulement avec les mots ? « A chaque moment du temps il n'y a qu'un seul moment présent ». Est-ce une généralisation qui exprime la loi du mouvement du temps ou un cercle vicieux, évident et stérile ? La réponse semble facile. Nous pourrions aussi dire « tous les moments sont présents en leur temps », mais ce serait sous une autre forme la même idée. Elle ne nous fait rien connaître. Nous expliquons seulement l'idée du temps et sa structure intérieure en projetant la pleine lumière de la conscience tantôt sur un élément et tantôt sur un autre. Notre pensée ici n'est pas cognitive, mais constructive ; elle éclaire les constructions dont nous avons une intuition obscure.

Revenons donc encore à cette proposition. « A chaque moment il n'y a qu'un seul instant de présent ; tous les autres sont soit passés soit futurs. » Si nous lui donnons une forme générale en disant : « Il n'y a jamais qu'un seul moment du temps qui soit présent », cette formule nous arrache au temps vivant pour ne nous en donner qu'un schéma, pour nous présenter un temps immobile et figé, le temps mathématique où nous attribuons à un moment isolé le rôle du présent. Et ce moment ne serait plus l'instant unique, qui passe et qui ne revient jamais ; il serait *l'objet du concept*, forme logique et immuable de la réalité vivante.

Cet « objet du concept » existerait pour un sujet extérieur au temps et non engagé dans son devenir. Or, s'il nous importe de ne pas nous dégager du temps vivant et de son écoulement, de ne pas nous perdre dans le monde de la logique pure, il nous faut tenir à la structure du temps qui s'offre à nous d'une manière immédiate avec son instant présent et concret, synthèse vivante du général et du particulier, de l'identité logique saisie dans le concept et de son unicité, donnée sans retour possible, dans le fait.

Pour approcher d'un autre côté ce rapport entre la pensée cognitive du concept d'une part, et le temps de l'autre, examinons les

formes principales de la pensée. Commençons par analyser le concept. Qu'est-ce qu'un concept ?

Il représente un faisceau de représentations particulières dont chacune peut être isolée à tout moment pour absorber toute notre attention. Il est comme une liaison de représentations qui sont vécues en puissance. A un moment donné l'une d'entre elles passe à l'acte. Toutefois notre conscience n'est pas attachée à cette représentation qui ne joue que le rôle d'exemple, de représentant de tout le groupe qu'embrasse le concept. En ayant conscience de l'une d'entre elles, nous sommes prêts à chaque moment à la remplacer par n'importe quelle autre du même groupe. Cette attitude de la conscience, ce pouvoir d'aller au delà du processus immédiatement vécu et plongé entièrement dans le temps, constituent l'essence et le sens de l'activité conceptuelle de la pensée. Certes, c'est une banalité psychologique que toute opération avec les concepts s'écoule naturellement dans le temps. Mais du point de vue de l'organisation de la conscience et en tant que forme spécifique de son activité, le concept représente une rupture du sujet avec une position qui consiste à prendre une conscience immédiate du matériel qui l'envahit. C'est sortir du temps, renoncer d'une manière fondamentale à l' « avant » et à l' « après » en tant que principes organisateurs.

Et qu'est-ce qu'un jugement ? C'est l'adjonction d'un caractère ou d'une détermination nouvelle à l'objet du jugement. La représentation de cet objet ainsi que la représentation de ce nouveau caractère sont vécus tous les deux dans le temps, l'une après l'autre. Mais que se passerait-il si nous introduisions cet ordre chronologique dans le jugement lui-même ? L'objet aurait été saisi tel qu'il a été au moment où nous en avons eu représentation et il en aurait été de même du prédicat. Mais alors aurions-nous eu le droit de rattacher à l'objet ce nouveau caractère, nous basant sur les liens internes entre ces deux représentations ? Non certainement. La force logique propre de l'acte du jugement consiste précisément à ne pas séparer par le temps le sujet et le prédicat, mais à les attribuer l'un à l'autre simultanément. Nous sortons donc ici encore du plan de la conscience immédiate, nous nous élevons au-dessus du courant temporel, rompons définitivement avec le temps en tant que principe d'organisation des représentations.

Enfin les actes complexes de l'inférence et de la démonstration annoncent de toute évidence une rupture dans le tissu des données immédiates. Que se passe-t-il dans un simple syllogisme ? Deux jugements ayant une partie commune (*terminus medius*) sont rapprochés de manière que le moyen terme, après avoir relié les deux autres termes, disparaît du champ visuel se transformant en liaison logique entre ceux-ci. Que se passerait-il si les deux jugements étaient séparés par le temps ? Le moyen terme aurait-il pu alors jouer son rôle logique ? Aucunement. Certes, le processus psychologique, les états psychologiques représentant tous les éléments du raisonnement, sont bien dans le temps. Mais la pensée et la force logique qui circulent en eux ne sont-elles pas dues à une vision simultanée des jugements et à une espèce de superposition des deux ? C'est la simultanéité de deux jugements qui donne au moyen terme la possibilité de disparaître de la conscience après avoir relié les autres termes en un seul jugement. La conscience échappe ici à l'organisation temporelle, pour s'organiser sous le signe des relations extratemporelles.

Mais à quoi est dû ce miracle de la réunion de deux ou plusieurs représentations et jugements en un seul moment du temps ? La solution de l'énigme est simple. La force qui recèle un principe extratemporel, c'est la mémoire, cette même mémoire qui par l'acte originel qui reconnaît le passé dans le présent s'oppose au despotisme du temps et à la série de ses moments irréversibles. On insiste habituellement sur l'action de la mémoire qui est enfouie au fond de l'état psychologique absorbé par l'événement vécu. On parle de la durée et de la conservation des traces laissées par les impressions passées, de la facilité avec laquelle elles revivent pour la conscience. On y voit l'essence de la conscience. Et pourtant la mémoire est incontestablement la première révélation de la pensée, la première apparition, la première phase, le premier degré de la raison. La mémoire contient les traces des événements passés qu'elle ressuscite, mais son action ne s'en tient pas là. Elle reconnaît dans cette trace ranimée l'impression autrefois vécue sous la forme qui la caractérisait en tant que présente. Elle « sait » que cette trace est celle d'une perception qui fut autrefois vivante et qu'elle n'a pas à faire à deux événements, mais à un seul. Cet acte de comparer le présent avec le passé tel qu'il avait été dans son présent,

constitue incontestablement une rupture avec la sphère des données immédiatement présentes. Aussi dans son expression essentielle, dans l'acte de la reconnaissance, la mémoire révéle-t-elle déjà tous les caractères de la « construction » logique de la connaissance quoique sous une forme primitive et implicite.

Le processus de la généralisation et celui de l'extension temporelle sont séparés par un antagonisme irréductible. La pensée conceptuelle ne fait rien d'autre qu'annuler le temps, support du particulier ; elle détruit les déterminations du temps, paralyse son élan, défait la réalité vivante en des instants qui, pulvérisés en un courant d'atomes sans passé ni avenir, s'ignorent mutuellement.

Pour la pensée généralisante, le temps n'est pas un objet extérieur ni une matière passive de la connaissance. En tant que principe du particulier, il va dans une direction opposée à celle de la pensée et lui reste foncièrement étranger. C'est pourquoi il est impossible de connaître le temps en tant qu'objet. Seule la synthèse dialectique des actes de conscience opposés est ici possible. Et elle se réalise sur le plan de la construction. C'est la construction concrète du temps avec ses trois aspects du présent, du passé et du futur, forme selon laquelle la conscience pensante s'organise, forme aussi de la réalité objective.

Il ne nous reste plus qu'un pas à accomplir pour formuler d'une manière précise la vraie cause pour laquelle le temps est inconnaissable. Quel est le principe constructif du temps ? Rappelons que choisir un moment unique dans une multiplicité des moments, lui confier le rôle de présent, c'est, tout en passant de la sphère de la perception dans celle de la pensée, rebondir d'une manière dialectique vers l'autre extrême et énoncer la proposition suivante : tous les moments deviennent présents quand leur temps arrive. Dès lors nous comprenons que le principe constructif du temps comme forme pure c'est le principe de la multiplicité de l'identique, de la multiplicité des indiscernables.

Ce principe constructif opposé au principe de l'unité de l'identique qui préside à la pensée conceptuelle, est celui de toute forme pure : de l'espace, du temps et du nombre.

Rien de plus évident pour l'espace. N'est-il pas une multiplicité de l'identique représentée par le faisceau de rayons de tout ordre

qu'étudie la géométrie des projections ? N'est-il pas la multiplicité de l'identique qui le constitue avec ses points, ses lignes et ses plans ?

Quant au nombre, il représente l'expression directe de ce principe. C'est la forme algébrique qui exprime la structure logique de l'espace et du temps. Dans le nombre et dans le concept du nombre le principe de la multiplicité de l'identique est ouvertement exprimé. La multiplicité de l'identique c'est le contenu logique du nombre en général. Mais les nombres particuliers, synthèses dialectiques de deux principes opposés, communiquent l'unité concrète et à l'unité et à la multiplicité de l'identique ; ils offrent l'unité dans sa multiplicité.

La découverte des deux directions opposées vers lesquelles tendent les deux principes constructifs, celui de l'extension temporelle et celui de la pensée généralisante, constitue l'ultime connaissance sur le temps. Au-delà, un principe constructif basé sur une expérience scientifique en train de se développer est seul possible, est seul inévitable.

N. Khersonsky (*Moskou*).

(*Traduit par* E. L.)

LE SENS DU TEMPS

Réflexions sur des films renversés.

Un peintre regarde un tableau avec une visible satisfaction. Puis il prend un pinceau et commence à le promener à rebrousse-poil sur la toile peinte. La couleur vient gonfler le pinceau, qui vient charger la palette. Finalement, le peintre regarde la toile vierge avec l'air confus d'un aphasique.

Un homme décroche le récepteur d'un appareil téléphonique, parle dans une langue inconnue à un interlocuteur immédiatement présent à l'autre bout du fil, écoute et répond ; puis, compose un numéro, raccroche, et oublie complètement et instantanément ce qu'il a entendu.

Un passant entre à reculons dans un café. Le garçon lui apporte un verre vide et sale, ainsi que de l'argent. Le client remplit ce verre comme une gargouille, et repart altéré.

D'innombrables pierres, des fumées, se mettent en route, comme les animaux vers l'Arche, dans la direction d'un point situé au sommet d'une montagne.

***

Le temps est-il renversé dans l'univers du film renversé ? L'artifice technique permis par l'industrie moderne a-t-il, métaphoriquement, la valeur du rejet des postulats euclidiens pour l'espace ? Pour beaucoup de physiciens, il n'est pas douteux que la réponse doit être affirmative. L'entropie a diminué dans les exemples cités. Or, l'évolution de l'entropie est, pour le physicien, toujours « objectiviste », le véritable critérium du sens du temps [1]. Ni le temps, ni l'espace ne sauraient être considérés aujourd'hui comme des

1. Cf. Eddington, *New pathways in science*, p. 52.

milieux indépendants de ce qu'on appellerait — d'ailleurs improprement — leur remplissage. Il n'y a pas d'espace avant la matière ; il n'y a pas de temps indépendant des événements. Renverser les événements, c'est bien renverser le cours du temps, et prétendre le contraire paraît une thèse, sinon peut-être fausse, du moins aussi vaine que l'assertion de Poincaré, si vite démentie par le progrès de la science, sur le non-sens d'une physique non-euclidienne.

Il est incontestable que pour notre intuition, et même lorsque nous entrons par l'imagination dans le monde renversé du film, le temps n'a pas changé de sens. Il y a toujours un « avant » et un « après » ; le temps des verbes, dans nos récits, n'a pas à être altéré ; le contenant résiste parfaitement au contenu ; l'évolution de l'entropie a été inversée, mais elle sert toujours de flèche indicatrice vers l'avenir ; nous allons vers une entropie minima, nous n'allons pas vers le passé.

— Mais, peuvent répondre les physiciens, cette résistance de l'intuition est sans valeur. Elle s'explique facilement parce que notre conscience de spectateur est hors de jeu. Nous distinguons aussi, intuitivement, une surface plane d'une surface sphérique que nous continuons à loger dans l'espace euclidien ; il n'en serait pas ainsi, si nous étions nous-mêmes confondus avec les surfaces en question. De même, si, dans une aventure à la Wells, nous étions captés par le monde du film, le fonctionnement de notre organisme et de nos cellules ne pourrait pas ne pas entraîner un changement de sens dans notre conscience. Il n'est pas nécessaire pour cela de postuler un parallélisme rigoureux, il suffit d'admettre un rapport quelconque entre notre conscience et notre système nerveux.

Bien entendu, il est parfaitement certain que la conclusion du physicien orthodoxe, du « physicien pur », est fausse. La question intéressante, c'est de comprendre en quoi consiste l'erreur, ou la mauvaise position de la question. L'absurdité manifeste de l'épiphénoménisme, et le fait qu'il repose sur des « si » qui ne le cèdent en rien en fantaisie à ceux qui nous permettent de parler d'un monde renversé, n'empêchent pas qu'il ne présente un très grand intérêt philosophique. La philosophie est dans son vrai domaine quand elle analyse de tels paradoxes, quand elle accepte d'être, à la science, ce que l'utopie ou l'« uchronie » est à l'histoire, quand elle analyse le résidu logique que le progrès de la science laisse derrière lui.

1. La réalité du passé.

La principale résistance instinctive à la thèse qui assimile le sens du temps à l'évolution de l'entropie peut être caractérisée par cette affirmation d'une logique solide : « Le sens du temps est déterminé par la distinction du passé et de l'avenir. Or le passé est défini, non par un contenu, mais par un rapport avec le présent. Le passé, c'est ce qui *a existé.* » Affirmation naïve et verbale, à première vue, puisqu'elle équivaut à celle-ci : « Le passé, c'est le passé grammatical », mais moins vaine en réalité qu'en apparence, parce qu'elle revient à dire que le présent n'est pas un pivot indifférent, une charnière, entre le passé et l'avenir, mais qu'il est *ce qui s'ajoute à n'importe quelle réalité,* dont l'analyse interne est ainsi inutile. Thèse qu'il ne faut pas confondre avec celle de Bergson. Dire que le temps est invention, création, ou « émergence », c'est encore, en effet, subordonner le sens du temps à un contenu particulier. Or, ce qui s'ajoute peut être négatif autant que positif, peut être pour la réalité une perte aussi bien qu'un gain. Une évolution régressive, comme celle des Tuniciers ou d'un artiste vieillissant, ne renverse pas plus le cours du temps qu'une diminution de l'entropie. Dans le premier exemple des films renversés, Bergson aurait tout lieu de s'accorder avec le physicien puisqu'il y a, en même temps que violation du principe de Carnot, marche en arrière du schéma dynamique.

Nous surprenons même ici la grosse difficulté logique de toute philosophie du « devenir pur ». Si le présent est ce qui s'ajoute, il faut bien qu'il s'ajoute à quelque chose. Le devenir ne s'ajoute pas au devenir, mais au devenu, et le devenu est. Ce n'est pas en qualité de présent que chaque maintenant sert de base de départ pour un nouveau maintenant, c'est en qualité d'être. De même, nous surprenons le caractère paradoxal de toutes les philosophies de l'*instant.* D'après Strong ou Gaston Roupnel, par exemple, l'être tient tout entier dans l'instant, comme sur une cime vertigineusement aiguë, environnée d'un double abîme de non-être. Si différentes et même opposées que paraissent les philosophies de la durée et les philosophies de l'instant, elles ont ceci de commun qu'elles « réalisent » le temps et qu'elles lui donnent comme contraire le néant. S'il n'y a pas de devenir, il n'y a rien pour Bergson. De même, pour

Gaston Roupnel, il n'y a rien en dehors de l'instant, et l'on se demande par quel miracle l'être tient en équilibre instable sur cette pointe aiguë du présent, et comment il peut être ponctualisé ou infiniment aplati par la double pression d'un passé et d'un avenir par hypothèse inexistants, et que l'on aurait crus plutôt incapables de s'opposer à son expansion indéfinie dans le vide métaphysique.

La philosophie que l'on trouve dans le conte de la Belle au Bois Dormant nous paraît meilleure : l'opposé du temps, soit sous sa forme d'instant, soit sous sa forme de durée, ce n'est pas le néant, c'est l'être intemporel, ou, si l'on veut, pour employer une métaphore, immobilisé. Qu'un coup de baguette magique arrête le temps, il supprime la durée, mais laisse subsister indéfiniment l'acquis ; il supprime l'instant, mais le monde ne trébuche pas dans l'abîme du non-être, il n'est pas détruit, mais simplement l'addition est finie, la somme est fixée, le réel reste en équilibre stable sur ce que l'on croyait à tort être sa pointe.

Le passé et l'avenir ne sont donc pas du tout symétriques, ils ne sont surtout pas symétriquement irréels. Il est invraisemblable, parce que anti-économique, de considérer la succession des « maintenant » comme une série d'anéantissements et de réapparitions. Le monde d'hier et le monde d'aujourd'hui font plus que se ressembler. Ils sont le même, ou *à peu près* le même monde. L'esprit s'achoppe sur cet « à peu près », parce que l'identité numérique, par notre habitude de l'espace, ne nous semble pas susceptible de degrés. Lorsqu'on nous dit que Pierre ressemble exactement à Paul, nous sommes tout près d'admettre une petite atténuation à ce qui ne peut jamais être qu'une façon de parler. Mais lorsque, à cette question : « Est-ce bien Paul que vous avez vu ? » on nous répond : « Oui, à très peu de chose près », nous avons toutes raisons de croire à une mauvaise plaisanterie. Cette plaisanterie, c'est pourtant la définition, ou plutôt le mystère du temps.

Le passé ne fait donc pas place au présent ; c'est toujours le passé qui existe, quoique toujours révisé, et c'est précisément pour cela que notre instinct répugne à admettre que le temps soit vraiment renversé dans un monde où l'entropie va diminuant. Le passé *plus* le présent, c'est la somme de tout ce qui est. L'on ne saurait faire basculer l'Être total sur lui-même.

2. La mémoire et le temps.

Dans nos trois premiers exemples de films renversés, chacun des protagonistes, au « début » de la scène, a des souvenirs : le peintre se souvient de ses efforts artistiques, le buveur, du goût de la bière, l'homme du téléphone, de la communication. Mais, naturellement, ces souvenirs sont *faux*, puisqu'ils portent sur des actions qui n'ont pas eu lieu. Quand un physicien explique au profane l'interprétation probabiliste du principe de Carnot, il prend volontiers comme exemple la bouilloire qui, mise sur le feu, gèle. Les films nous suggèrent un cas beaucoup plus intéressant. Admettons pour un instant une conception matérialiste de la mémoire et des « engrammes » cérébraux ; un hasard extrêmement improbable peut disposer nos cellules cérébrales de telle sorte que nous ayons des souvenirs faux. Cet improbable est réalisé dans le film renversé,et la conception objectiviste du sens du temps exige évidemment que la conscience, sous son aspect mnémique comme sous tous les autres, ne reste pas indépendante de l'état cérébral. Il faut que la communication téléphonique efface les souvenirs dans l'esprit, comme le pinceau du peintre les couleurs sur la toile. Le premier postulat de cette conception objectiviste c'est l'irréalité absolue du passé, et nous avons reconnu son caractère contestable. Nous apercevons maintenant le deuxième postulat : une théorie matérialiste de la mémoire.

Il n'est pas question d'entamer ici une discussion en règle de la théorie matérialiste de la mémoire, mais nous pouvons faire une remarque. Quel que soit le substrat de la mémoire, il est certain qu'elle n'est pas, par nature, instantanée. Un souvenir a une texture essentiellement temporelle, et temporellement orientée. La notion de souvenir-instant n'est valable à la limite que pour un nombre infime de souvenirs visuels ; elle est même probablement au fond artificielle, comme la notion de l'image-cliché des associationistes. Dès que l'on s'est avisé de l'existence d'une mémoire dynamique (c'est-à-dire portant sur une séquence temporelle), on s'est vite rendu compte que, pratiquement, toute mémoire était dynamique, qu'elle portait sur une forme temporelle, une mélodie, kinétique, auditive, ou même visuelle. Il s'agit donc de savoir si cette « temporalité » de la mémoire est fondamentale, primordiale, ou si elle est un effet

secondaire, référable à la structure instantanée d'un appareil nerveux.

Un film, qu'il soit projeté ou non à l'envers, est aussi une mélodie temporelle, mais en apparence seulement, bien entendu, puisque l'appareil à projection le contient en réalité tout entier à chaque instant. En est-il de même pour une mélodie mnémique ? Peut-on supposer l'existence d'un appareil matériel, qui la contiendrait intemporellement ?

Poser cette question, c'est la résoudre, et, encore une fois, sans qu'il soit même nécessaire de discuter la théorie matérialiste de la mémoire. En effet, si nous considérons même en physique une forme temporelle quelconque (par exemple une lame métallique vibrante), nous avons encore bien plus fortement l'impression que cette forme temporelle, parce qu'elle peut être rattachée à des coefficients instantanés (par exemple la longueur ou l'élasticité de la lame métallique), est finalement réductible à une structure intemporelle. Mais c'est là un pur préjugé, et une erreur aussi simpliste que celle qui a pu faire croire aux atomistes anciens qu'ils expliquaient la solidité des corps quand ils ramenaient cette solidité à l'accrochage des atomes. Un préjugé semblable a entretenu un moment l'espoir, dans la science moderne, d'expliquer les phénomènes à notre « échelle » par des phénomènes atomiques ou infra-atomiques obéissant pourtant encore aux lois habituelles à notre échelle. Finalement, il est clair qu'il faut bien arriver au problème insoluble de la solidité des atomes eux-mêmes et de leurs crochets ou à celui des lois propres des phénomènes atomiques. De même, les vibrations de la lame métallique une fois rattachées à l'élasticité du métal, il faudra encore comprendre cette élasticité elle-même, et l'on ne pourra se dispenser de retrouver, d'une manière ou d'une autre, le problème du temps que l'on avait cru éliminer. On le retrouvera, par exemple, au niveau de la mécanique ondulatoire, ou dès qu'interviendra la notion d'action. Et, cette fois, il ne sera pas éliminable : la fréquence propre attachée, d'une façon pour nous tout arbitraire, aux éléments infra-atomiques de la lame vibrante ne peut être assimilée à son tour à une vibration élastique de même nature que celle de la lame tout entière. Ce serait comme si les atomistes anciens avaient expliqué la solidité des crochets atomiques, en les considérant comme formés de « sous-atomes » eux-mêmes crochus.

Si la science contemporaine nous permet d'affirmer en toute

certitude qu'il n'y a pas de « modèle matériel instantané » du temps physique, *la question ne se pose donc même plus de chercher un « modèle cérébral » de la mémoire dynamique*, du temps psychologique. Il serait absurde d'imposer à la psychologie un idéal emprunté à la physique au moment où la physique s'aperçoit que cet idéal n'a pas de sens. De même qu'une « mélodie temporelle » est sous-jacente à la matière telle qu'elle apparaît à notre échelle, il y a tout lieu de croire que la mémoire est sous-jacente à l'organisation biologique, et non la structure organisée à la mémoire. Alors que la conquête de l'espace psychologique par les êtres vivants paraît avoir exigé un appareillage intercellulaire compliqué (réflexes localisateurs, etc.), il semble au contraire — là-dessus s'accordent Bergson, Whitehead, et von Monakow — qu'une sorte de temps psychologique est impliqué par toute vie, si élémentaire qu'on la suppose.

Le physiologiste, n'étudiant que des structures visibles, ne peut connaître l'organisation temporelle qui en est la condition. Il n'en connaît que les effets et les signes. Nous retrouvons donc par cette deuxième voie une autre preuve du caractère artificiel de la définition physique du sens du temps. Le film inversé ne saurait avoir la vertu de renverser les faits de mémoire en intervertissant simplement les états instantanés qui sont les effets, les symptômes du déroulement de la mélodie mnémique. En renversant tous les gestes d'un violoniste, on renverse la mélodie, ou plutôt l'ordre des notes de la mélodie que ce violoniste exécutait, parce que, dans ce cas, c'est l'instrument visible qui produit effectivement la musique. Mais lorsque la mélodie est première, on ne saurait l'atteindre par le changement d'ordre de ses manifestations visibles. Une fluctuation improbable peut faire geler notre bouilloire sur le feu, mais non pas nous faire, indépendamment de notre volonté et par hasard, réciter à l'envers la fable du Loup et de l'Agneau.

Rien n'empêche, dira-t-on, puisque l'on est dans la fantaisie, d'adjoindre une seconde hypothèse à la première. Il n'en coûte pas plus de supposer qu'à la fois et indépendamment, l'évolution de l'entropie est renversée et que sont renversés aussi tous les déroulements dynamiques de la mémoire, le contenu subjectif du temps aussi bien que son contenu objectif. Mais la question est de savoir si la réversion d'une série subjective peut présenter une signification quelconque. Comme Bergson l'a fait remarquer depuis longtemps,

et comme les théoriciens de la *Gestalt* l'ont redit depuis avec précision, un thème musical lu à l'envers est simplement un autre thème. Chaque note ajoutée s'organise avec les notes déjà entendues. Il en est de même pour une invention, une efficience psychologique quelle qu'elle soit. La causalité psychologique est une causalité vraie, et, comme nous allons le voir maintenant, on ne renverse pas une causalité réelle, on n'en renverse jamais que l'ombre.

3. La causalité et le temps.

Si, dans le troisième film, le buveur sort par une issue munie d'une porte automatique, à la projection renversée, la porte s'ouvrira d'elle-même à son approche. Phénomène sans cause efficiente, et qui semble étrangement n'obéir qu'à une prévenante et miraculeuse finalité. Dans notre univers artificiel, nous n'avons donc pas retourné la causalité scientifique, nous l'avons entièrement détruite. Or, ainsi que plusieurs savants et philosophes, notamment Reichenbach, l'ont clairement montré, une des acquisitions importantes de la physique contemporaine, c'est que l'ordre causal est sous-jacent à l'ordre temporel, au point que s'il y a indétermination irréductible d'ordre causal, il y a par le fait même indétermination de simultanéité et d'ordre temporel. *Sur le terrain même de la science, il y a donc conflit entre le critérium de l'entropie et celui de la causalité*, dès que l'on prétend poser le problème du sens du temps. L'univers dans lequel l'entropie diminuerait, l'univers en état de fluctuation improbable, serait donc dominé, non par la causalité, mais par le hasard pur. Le hasard en effet, et c'est presque sa définition, simule l'action d'une liaison causale sans être vraiment une cause. Mais alors, s'il est vrai que l'ordre du temps dérive de l'ordre causal, là où il n'y a qu'une pseudo-causalité, il n'y a plus qu'un pseudo-temps ; il devient donc inutile de parler du sens du temps parce qu'il n'y a plus de temps.

L'intérêt de cette conclusion est qu'elle peut être élargie. Il en est de l'univers du matérialisme orthodoxe — c'est-à-dire du matérialisme qui affirme la réalité des seuls éléments à l'exclusion des formes — comme de l'univers du film ; il n'est pas vraiment dans le temps parce que l'ordre et la structure qu'on lui attribue, et qu'il faut bien lui attribuer pour le faire ressembler à un monde réel,

n'ont pas plus de réalité que le profil de Napoléon que l'on croit reconnaître sur un rocher ou un flanc de montagne.

C'est pourquoi encore l'idée d'un retour éternel se détruit elle-même. Elle ne se conçoit que dans le cadre d'un atomisme matérialiste — il faut des éléments substantiels aux diverses combinaisons fortuites, pour qu'elles puissent jouer leur chance — pour lequel le passé n'est rien, puisqu'il n'a pas vraiment déterminé ou conditionné le présent, pour lequel les diverses combinaisons d'éléments n'ont pas plus de droits à être appelées successives (puisqu'elles ne se commandent pas l'une l'autre) que d'être appelées simultanées (selon la définition correcte et relativiste de ce mot). C'est pourquoi enfin il nous paraît impossible de faire ce que l'on pourrait appeler une « métaphysique des fluctuations »[1]. Les fluctuations n'ont un sens que relativement à un ordre défini. L'univers ne peut être sans contradiction considéré dans son ensemble comme un champ de fluctuations, parce qu'alors le mot même d'univers perd son sens. Rien ne rattache plus un état à un autre état, que l'identité tout abstraite d'une substance inefficace qui ne collabore pas avec le hasard, mais n'est inventée que pour servir de matière pure au hasard.

Nous voyons donc clairement pourquoi le problème du sens du temps n'est pas un vrai problème. C'est l'efficience causale qui crée le sens du temps, exactement comme un champ de gravitation crée un haut et un bas dans l'espace. Tout courant de causalité implique une direction qui n'est relative à rien, et qui implique par elle-même marche du passé au présent vers l'avenir, absolument comme tout corps qui tombe va par définition de haut en bas. L'univers du film renversé est un univers strictement « artificiel », et il n'y a pas, pour le sens du temps, l'équivalent des géométries, et par suite des physiques, non-euclidiennes. Lorsque l'on prétend traiter le sens ordinaire du temps comme un postulat, moins heureux que Bolyai, au lieu de « créer un nouveau monde », on rencontre immédiatement des absurdités et des contradictions.

Est-ce à dire que le temps soit quelque chose de plus « rationnel » que l'espace, et que le sens passé-avenir ait la valeur d'une catégorie [2] ou même d'une sorte d'axiome logique ? En aucune façon,

1. Comme A. Rey l'a tenté dans *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*.
2. Ce qui n'est *pas*, comme on sait, la thèse de Kant.

et l'on ne saurait trop le souligner. S'il faut rejeter, contrairement à l'opinion implicite de la plupart des physiciens, l'emploi du principe de Carnot comme véritable « plaque indicatrice » du sens du temps, on doit accepter leurs considérants. Le temps, pas plus que l'espace, ne saurait être construit comme un cadre vide imposant son ordre à un « contenu », aux événements. Mais ce « contenu », ce n'est pas seulement la dégradation de l'énergie, c'est le courant général de la causalité, pour lequel on ne saurait parler, comme pour l'entropie, de maximum ou de minimum, et pour lequel par conséquent, une réversion ne signifierait rien.

Sans doute, nous ne l'oublions pas, il y a une autre façon de réaliser schématiquement une réversion du temps, sans faire appel cette fois à l'idée *matérialiste* d'une fluctuation improbable simulant l'action d'une liaison, mais en ayant recours, au contraire, à la notion *mécaniste* d'une liaison absolument rigide et d'une causalité pure. Si l'univers était une machine parfaite à fonctionnement cyclique, s'il était tout entier pareil à un pendule, ou à une roue tournant sans aucun frottement, il ne serait même pas nécessaire d'avoir recours à l'artifice du film renversé pour que le temps lui-même, dans cet univers, soit également cyclique : deux instants correspondant à deux états identiques de la machine seraient indiscernables et rien ne permettrait de leur attribuer une diversité numérique. Mais il est facile de voir que ce type d'univers réversible est tout aussi artificiel que l'autre et pour la même raison, malgré l'allure toute différente du schéma. Cette causalité pure est en fait une pure et simple absence de causalité. De même que tout à l'heure les éléments atomiques des fluctuations ne servaient que de support abstrait au calcul des probabilités, la « machine » n'est ici qu'un trompe-l'œil, elle ne nous fait pas sortir des mathématiques où il n'y a pas de cause, mais uniquement, comme le dit Cournot, des raisons [1]. En fait, un système réel ne saurait fonctionner qu'en évoluant ; ses liaisons ne travaillent qu'en se déformant ; une cause n'est vraiment cause que dans le temps irréversible, comme la matière n'existe que dans l'espace, avec lequel elle ne fait qu'un.

Lorsqu'on lie le temps à la causalité, on paraît, il est vrai, s'ex-

1. A. Rey, dans l'ouvrage que nous avons cité, a parfaitement montré la parenté profonde entre l'univers-machine et l'univers fluctuant, l'interprétation probabiliste du principe de Carnot permettant de revenir à l'univers-machine parfaite, après l'interrègne de l'énergétisme.

poser à comprendre difficilement comment se concilie l'unité réelle ou apparente du temps et la multiplicité des courants de causalité. La physique n'a pas hésité, comme on sait, à sacrifier l'unité du temps : il n'y a pour elle synchronisation possible, unité de temps entre deux courants de causalité, que dans la limite des possibilités d'interférence causale, c'est-à-dire au fond dans la mesure où les deux courants n'en font qu'un. Il n'y a pas de doute que la physique ne soit là sur un terrain solide, où c'est le devoir de la philosophie de la suivre. Mais on peut élargir encore ce problème en le posant seulement sous une forme plus vague. Dans les innombrables mélodies causales qui constituent un monde, même relativement unifié, il y a d'innombrables arrêts brusques, des ruptures de continuité ; la causalité est « arborescente » comme le tableau des espèces vivantes ; la plupart des rameaux se dessèchent sans postérité ; l'impasse est la règle, la voie libre l'exception. La seule « mélodie causale » que nous intuitionnons, à savoir notre vie psychologique, nous sommes sûrs d'avance qu'elle est une impasse, puisque nous sommes sûrs de mourir. Le *germen* qui nous appartient, ou plutôt auquel nous appartenons, n'a lui-même qu'une immortalité précaire et conditionnelle. Le monde n'est fait que d'agonies dans la solitude.

Pourquoi alors y a-t-il *un* monde, et, sinon *un* temps, du moins un système de temps multiples, un système continu et unifié ? A ce problème encore, les films renversés vont nous aider à répondre.

Considérons, dans ces films, une série pseudo-causale : ouverture spontanée de la porte devant le passant. La succession des phases est un pur miracle. Mais un autre miracle encore apparaît, si l'on considère plusieurs séries pseudo-causales : le miracle de leur convergence. Dans le film renversé du coup de mine, c'est par miracle que telle pierre se met à remonter la pente de la montagne, mais c'est par miracle aussi que d'innombrables pierres se mettent en route presque en même temps. Dans le monde réel, il y a aussi des coïncidences, des synchronismes fortuits et bruts. Le schéma relativiste ne marque en effet qu'une limite, et l'inter-action de deux courants de causalité, même quand elle est théoriquement possible, reste le plus souvent irréalisée. Mon voisin de palier a beau ne pas être théoriquement inaccessible à mes signaux en moins de huit minutes, à la différence de l'astronome hypothétique placé dans le

soleil, pratiquement, nous n'agissons pas toujours l'un sur l'autre ; nos vies se déroulent dans un temps qui, virtuellement, est un, sans que, pratiquement, elles se mêlent. Leurs interférences seront même des hasards, selon la définition de Cournot. Et pourtant, on voit immédiatement que le synchronisme brut, sans inter-réglage effectif de causalité, ou que la coïncidence fortuites de deux séries causales, n'a pas du tout le même sens que le synchronisme de deux séries pseudo-causales (dans le film renversé). La définition cournotienne du hasard n'a pas de prise sur le monde du film puisque les séries causales n'y existent pas vraiment. Le hasard pur, de ce biais encore, apparaît comme une notion contradictoire, qui se détruit elle-même ; le hasard pur est en dehors du temps, il n'est rien. Le hasard réel est indissociable de l'ordre causal, non seulement parce que celui-ci entre dans sa définition, mais parce qu'il y a nécessairement une racine commune à deux branches de causalité. Il faut bien qu'une contre-partie concrète corresponde à la possibilité d'inter-action des deux branches. L'indétermination de simultanéité, quelque importante qu'elle soit quand l'intervalle entre les deux branches est considérable, a cependant toujours une valeur nettement définie et limitée. Pour prendre une comparaison d'ailleurs imparfaite, deux feuilles attachées à des rameaux différents, même quand elles ne se touchent pas, n'en sont pas moins fixées (dans la limite de flexibilité des branches) à des endroits voisins de l'espace, précisément parce que les rameaux auxquels elles appartiennent sortent du même tronc.

La meilleure raison — pour rappeler un vieil argument — que nous ayons de croire à la réalité du feu qui brûle dans notre cheminée, c'est que, si nous quittons la pièce, après un moment nous trouvons que le bois s'est consumé. La racine commune des différents « temps locaux » ou des diverses « branches causales » mérite d'être considérée comme réelle, tout autant que le feu ou le bois. La possibilité d'interférence ne peut être suspendue dans le vide.

Dans le cas des pierres dévalant une pente après un coup de mine, la racine commune, c'est l'explosion. C'est parce que l'explosion est un fait réel que les divers mouvements des pierres (bien que celles-ci roulent chacune pour soi) sont néanmoins conjugués en droit et éventuellement en fait. Dans le film renversé, au contraire, l'existence, à un moment donné, d'un *ensemble* des positions des diffé-

rentes pierres n'est qu'un trompe-l'œil ; cet ensemble n'a qu'une fausse unité parce que rien de concret ne le sous-tend. Ce n'est pas seulement la succession des états, c'est la figure même d'un état instantané de l'ensemble qui y est usurpée et imméritée.

Il faut donc bien que l'univers tout entier, puisque son unité est incontestablement réelle, malgré l'indétermination d'ajustement des temps locaux, ait aussi une racine commune aussi concrète que l'explosion de la mine. Il ne peut avoir une unité potentielle aujourd'hui que parce que son unité *a été* effective. Soutenir le contraire, c'est assimiler sans s'en rendre compte l'univers tout entier à un film renversé, à un artifice pur. Ce n'est pas seulement le développement des espèces vivantes, c'est celui de tous les êtres qui doit être représenté par un arbre. La vie garde son unité et sa continuité, malgré les morts innombrables des individus et des espèces, parce que ces espèces et ces individus ont une commune origine. De même le temps garde sa continuité et son unité relative, malgré les impasses sur lesquels s'arrête brusquement la marche de tant d'êtres, parce que ces êtres ont un point de départ commun, qui continue à accorder indéfiniment les survivants, et leur permet de trouver un terrain commun pour agir les uns sur les autres.

Doit-on appeler Dieu ce noyau primitif d'où sortent tous les êtres, ce courant de causalité unique dont tous les autres dérivent ? « Avant » le temps dissocié a-t-il existé un temps réellement un, de même qu'avant l'univers en expansion — si cette hasardeuse théorie scientifique se confirme — l'espace était dans un état de mystérieuse concentration ? La philosophie n'a rien à gagner en s'engageant dans ces obscurs domaines. Le Dieu auquel nos réflexions nous ont conduit ressemble peu au Dieu de la théologie et de l'Harmonie préétablie, créant les choses en quelque sorte transversalement, synchronisant et harmonisant les êtres par la perfection d'un artifice apparenté à la technique de l'ingénieur du film. Le Dieu réel est plutôt l'« univers premier », la couche primitive de l'univers, au-dessous, plutôt qu'à côté ou au-dessus des choses,

.......some Vast Imbecility,
Mighty to build and blend,
But impotent to tend...

Raymond Ruyer.

II

LE TEMPS ET LA VIE

LE PROBLÈME DU TEMPS VÉCU

Avant-propos.

Aborder le problème du temps c'est en premier lieu se libérer des conceptions usuelles. Il en est du reste de même pour tout effort philosophique. Nous nous trouvons sous l'emprise d'habitudes intellectuelles imposées du dehors, et nous devons nous en affranchir lorsqu'il s'agit de pénétrer jusqu'à l'essence même des phénomènes que nous nous proposons d'étudier. Rien de plus traître alors que ce qui va de soi ou ce qui est si simple qu'il ne paraît même plus nécessaire de s'y arrêter. Car c'est justement ce qui doit prêter le plus à réflexion. C'est le point de départ qu'il importe de reviser. Ensuite, il sera trop tard pour revenir sur ses pas. La prétendue évidence n'est bien souvent qu'apparente. Dictée par des raisons de commodité, d'utilité ou d'habitude prise, elle dissimule la vraie nature de la vie.

Tout effort philosophique postule ainsi un changement d'attitude. L'important pour cela est de mettre à nouveau à jour les concepts qui avec le temps se sont si profondément inscrits dans notre esprit que nous finissons par ne plus y prendre garde. Ce labeur ne peut s'accomplir que progressivement.

Révolutionnaire au plus haut degré, il ne l'est point au sens courant du mot. Il ne procède point par négation brutale. Il ne cherche point à mettre à la place de ce qui est admis une conception opposée, il est vrai, mais qui, reposant sur les mêmes « évidences », reste au fond de même nature. Il ne connaît point d'antithèses. Il cherche seulement à secouer le joug des prémisses toutes données, qui, comme le fait la glace en hiver pour le courant d'une rivière, asservissent, en formant en surface une armure rigide, notre pensée et nous

éloignent de l'éternelle source de la vie. Ce n'est point une idée nouvelle qui vient remplacer l'idée ancienne, mais c'est, derrière le rideau de fer formé par les idées, la poussée nostalgique vers la fusion intime avec l'univers, qui finit par éclater au grand jour dans sa rayonnante jeunesse.

Notre labeur ainsi, tout en les soudant en un tout, s'accomplit comme en deux temps : libération du passé en ce qu'il a de mécanique, d'inconscient, de mort en lui, et liberté reconquise du regard qui apprend à discerner à nouveau, comme après le dégel, le courant puissant, infini, se renouvelant sans cesse, de la vie.

De cette manière s'avère pour l'effort philosophique la nécessité du passé. Ce n'est qu'au prix de la libération de ce passé qu'il reconquiert sa liberté et avec elle la vision immédiate des choses, sur laquelle il va bâtir l'avenir. Sans cet acte de libération, il n'eût point été possible, et la vision immédiate, n'étant plus enlevée de haute lutte, ne serait plus qu'un acte quelconque, un acte gris, informe, dénué de tout intérêt.

Pour avancer, il est toujours indispensable de parcourir ainsi un long chemin. Ce chemin sera marqué par ce que les deux forces, les deux temps dont il a été question, s'y affrontent constamment. Ce n'est qu'au prix de ce corps à corps que le résultat obtenu, s'il y en a un en général, deviendra une conquête véritable. Aussi, lorsqu'il s'agira de l'exposer à autrui, le seul moyen pour le faire sera-t-il de lui demander de fournir un effort analogue au nôtre. Les résultats tout faits viendraient se briser devant la barrère du passé non-surmonté encore. Pour les rendre tangibles, il faut évoquer toujours à nouveau l'image vivante de la voie qui mène vers eux, revenir sur les concepts incrustés en nous pour essayer de voir par delà. C'est ce que je me suis efforcé de faire, pour le problème du temps, dans mon ouvrage *Le Temps vécu* [1].

Mais le temps s'écoule et la vie passe. L'effort soutenu pendant de longues années cherche comme un îlot où il pourrait se délasser un instant. C'est peut-être le début de la vieillesse. Qu'importe ! En tous les cas, tôt ou tard se pose fatalement le problème de savoir si le moment n'est pas venu de donner des résultats acquis un tableau synoptique, abstraction faite du travail de libération dont ils sont issus ; en d'autres termes, si le changement d'attitude n'a

1. E. Minkowski, *Le Temps vécu*, J. L. L. d'Artrey, édteur, Paris, 1933.

pas déjà poussé de racines assez profondes pour qu'on puisse bâtir le nouvel édifice sans rappeler à chaque instant la démolition de l'ancien. Mais ne priverons-nous pas ainsi celui-là de son fondement ? L'image du constructeur Solness traverse involontairement l'esprit. Elle s'évanouit rapidement. On ne résiste point au désir d'exposer le nouveau. C'est de ce désir que s'inspire cet article. Je cherche à y « résumer » mon ouvrage.

Ce désir du reste ne se réalise jamais entièrement, fort heureusement sans doute. Le phénomène du temps a ceci de particulier qu'il ne s'épuise point. Chaque fois qu'on se penche sur lui, des expériences nouvelles viennent se joindre aux anciennes. Quant à la libération du passé, peut-elle être jamais complète ?

Pourtant cette tendance vers un « résumé », ne signifie-t-elle pas pour l'attitude nouvelle elle-même l'approche de l'automne, annonciateur de l'hiver ? Les aperçus nouveaux, dans leur forme conceptuelle, ne se meurent-ils pas, comme notre pensée elle-même, de leur rigidité ? Peut-être courons-nous ainsi le risque de recouvrir le flot mouvant de la vie d'une nouvelle couche de glace que nos successeurs démoliront joyeusement au printemps prochain. Mais n'est-ce point le cycle fatal de l'existence ? Et la vie n'est-elle pas un éternel recommencement, non dans le sens d'une réitération monotone, mais d'un rajeunissement, d'une résurrection constante dans la recherche éternelle de la liberté ? Car le propre du temps est, s'il submerge et détruit, de créer, de créer toujours à nouveau.

1. Ne plus être.

Nous prenons pour point de départ — et ce faisant nous introduisons déjà dans notre exposé ce passé dont nous croyions nous être affranchis — une image courante du temps : série de moments qui se succèdent.

Cette image s'adapte on ne peut mieux au monde extérieur. Point A en T, point B en T + *t*, tel est le schéma général selon lequel la physique aborde l'étude du mouvement des corps. Pourtant, comme l'a montré Bergson, ce schéma qui assimile le temps à l'espace, devient insuffisant dès qu'il s'agit de saisir sur le vif le mouvement des corps lui-même. Il en est de même, à plus forte raison, pour la vie mentale. Notre image la transforme en une sorte

de kaléidoscope. Les états de conscience se succéderaient comme le font les moments du temps, et nous serions entraînés, fatalement, aveuglement, par cette succession que rien ne saurait arrêter. Avant même d'avoir pu nous rendre compte de ce qui se passe à un moment donné, nous nous trouvons déjà dans le moment suivant. C'est comme si un char nous emportait dans sa course, sans que nous puissions ni l'arrêter ni en descendre pour mettre pied à terre.

La vie de la conscience devient punctiforme. Cantonnée dans les moments qui se succèdent, elle ne peut, du moins primitivement, avoir aucune vision du temps. L'image elle-même du temps dont nous sommes partis ne saurait naître d'une façon immédiate dans la conscience.

Pour qu'il y ait vision du temps, il faut admettre maintenant un lien entre deux moments successifs. Mais ce lien, où le situerons-nous ? Il n'y a point de place pour lui entre ces deux moments. Il doit nécessairement se trouver dans l'un d'eux. C'est alors qu'on fait intervenir la mémoire, sous son aspect purement statique, c'est-à-dire en tant que trace susceptible de reproduire à un moment donné ce qui a été dans le moment précédent.

Dans une conscience punctiforme il y aurait maintenant à côté de l'actuel une trace du passé. Mais pour que l'actuel soit vécu comme tel et pour que la trace soit pour la conscience un rappel du passé, il faut que cette trace comporte d'une façon intrinsèque une intuition du passé qui ne saurait lui venir d'ailleurs. Cela équivaut à dire que l'intuition du temps doit précéder l'interprétation temporelle que la conscience donnerait au contenu : moment présent + trace du moment antérieur, et plus particulièrement qu'il doit exister des phénomènes qui, s'ils se succèdent dans le temps, contiennent encore le facteur du temps *en eux*.

Cela nous ramène aux données immédiates relatives au temps. Des phénomènes de cet ordre, susceptibles de nous révéler la vraie nature du temps, existent. Le souvenir en est un. Mais le souvenir vécu s'écarte singulièrement du rôle que l'on lui attribue en en faisant une trace appelée à relier deux moments successifs. C'est qu'il ne fait pas seulement que de reproduire le passé, il influence encore le rythme du temps. La marche vertigineuse représentée par l'image du kaléidoscope semble se ralentir maintenant ; on dirait qu'une main invisible vient d'y poser une sourdine, en y introdui-

sant un facteur de stabilité qui lui faisait défaut. Nous nous sentons capables d'échapper à l'étreinte du temps kaléidoscopique. Non seulement nous pouvons, selon les besoins du moment, nous remémorer le passé, mais nous pouvons encore nous *arrêter* pour regarder le passé, pour parcourir à nouveau toute une tranche du passé, pour y vivre. Nous « trouvons le temps » pour regarder en arrière, de même que nous trouvons le temps pour nous évader de la réalité, pour rêver. Nous pouvons descendre du char sans compromettre ni sa course ni la nôtre. Le kaléidoscope nous apparaît ainsi comme une contre-façon du temps réel.

L'usage que l'on fait de la mémoire pour établir un lien entre deux moments, séparés au préalable, paraît maintenant sujet à caution. Lorsqu'il s'agit de succession immédiate, nous ne trouvons dans la conscience nulle trace de souvenir. C'est que le souvenir, avec le facteur temporel qui lui est propre, ne porte jamais sur le moment qui vient de précéder immédiatement le moment présent ; au contraire, il concerne toujours un passé plus ou moins éloigné, ou plus exactement qui est en train de s'éloigner de ce présent. De même, lorsque nous évoquons un souvenir, nous n'avons point conscience de ce que cette activité soit destinée, entre autres, à relier le passé au présent, qui resteraient isolés sans cela.

Sans doute, regarder derrière soi, évoquer des souvenirs, vivre dans le passé, n'épuisent point le problème de la mémoire. Nous pouvons aussi chercher à retenir quelque chose en vue d'un usage ultérieur et nous parlons couramment de mémoire déficiente lorsque celle-ci vient fâcheusement retentir, dans son insuffisance, sur notre conduite dans la vie quotidienne. Mais, là encore, il ne saurait être question de succession immédiate. Nous devenons ainsi de plus en plus circonspects à l'égard de la manière dont on fait intervenir à tort et à travers la mémoire pour expliquer soi-disant la vision du temps, base même de notre existence.

En réalité, nous vivons la succession de façon immédiate, sans que cela nous surprenne le moins du monde, sans qu'aucune question se pose à son sujet. C'est que l'existence de deux moments dans le temps nous est donnée primitivement par leur succession et par rien d'autre, ou, en d'autres termes, se succéder et *être deux* par rapport au temps ne sont au fond que le résultat de la même et unique expérience. Le facteur rationnel « être deux » s'introduit

ainsi dans le temps, mais celui-ci, en acceptant ce facteur, sauvegarde en même temps sa nature propre et récuse toute tentative d'aller au-delà de ces données immédiates, c'est-à-dire d'assimiler cet « être deux » temporel à la juxtaposition de deux objets ou de deux points dans l'espace. Le temps vécu n'admet par rapport à cet « être deux » qu'un *déploiement* particulier qui consiste en ce que tout essai de trouver une distance suffisante pour envisager d'une façon rationnelle une succession donnée aboutit à une recréation constante et spontanée de successions nouvelles dans lesquelles toute succession vient comme se noyer. Cette « série » vivante de successions ne se laisse pourtant jamais assimiler entièrement à une série numérique, aussi peu que la succession peut être assimilée à une juxtaposition de deux objets. Au lieu de nous mener à l'image du kaléidoscope, elle introduit, au contraire, dans la vie un facteur de *continuité* et de *stabilité*, grâce auxquelles nous nous sentons en sécurité et parfaitement à l'aise par rapport au temps, et qui servent de matrice naturelle à toute succession concrète qui peut y prendre corps.

Nous arrivons pourtant à détacher l'un de l'autre les deux moments de la succession et à donner ainsi à « être deux » sa pleine portée rationnelle. Sans nous contenter de signaler le caractère artificiel de ce procédé, il nous faut rechercher les raisons qui le rendent possible.

Nous opérons cette séparation en introduisant dans nos données immédiates une *négation* sous forme de l'assertion que le moment A *n'est* plus lorsque le moment B est là. Nous postulons ensuite un lien entre les deux. Primitivement pourtant la succession vécue ne contient rien d'une négation de cet ordre, et le problème qui se pose maintenant est bien davantage de savoir comment cette négation y pénètre que de rechercher dans des traces hypothétiques le fondement de la succession.

Les événements changent d'aspect en cheminant le long du passé. Avant « d'appartenir entièrement au passé » ils restent, tout en étant un fait du passé, comme à cheval sur le présent et sur le passé. Je puis raconter mes souvenirs de guerre, comme je puis ressentir cette guerre jusqu'aux fibres les plus profondes de mon être ou la retrouver dans tout ce que nous pensons et faisons actuellement. Une déception, avant d'être liquidée entièrement, peut pendant

longtemps pousser une pointe vivante dans le présent. C'est en suivant le fil de ces transformations que peut subir un événement le long du passé, que nous voyons pénétrer à certains moments dans la conscience, avec une acuité poignante, le sentiment que ce passé non seulement a été, mais *n'est plus*. Cela a été, mais n'est plus, est loin d'être une tautologie dans la vie. C'est un mode, entre bien d'autres, de vivre le temps. Il nous arrive de nous pencher avec tristesse sur nos souvenirs comme sur des feuilles mortes. Cela a été, mais n'est plus !

Ce sentiment est surtout l'apanage de l'âge avancé ; il cadre bien avec le vieillissement vécu intérieurement ; comme lui, il nous annonce le déclin et la mort. Il nous dit que notre passé est devenu réellement du passé, rien que du passé. Il est bien différent du regret que peut déterminer, à n'importe quelle période de l'existence, le souvenir des biens perdus. Il semble plus élémentaire et plus désintéressé. Il postule d'habitude un long chemin parcouru. Il s'apparente, comme nous le faisions pressentir, au phénomène de la mort. Il en est comme un reflet projeté dans le passé. Avec elle, il nous révèle comment la négation pénètre, de façon vivante, dans le temps.

« Ne plus être » pose comme un écran sur le temps. Tout est destiné maintenant à ne plus être. Tout est voué à l'usure du temps, à l'oubli et à la mort. « Ne plus être » s'étend ainsi au temps tout entier ; la mort de l'avenir y rejoint l'oubli du passé. Ce qui est, qu'il s'agisse de passé, de présent ou d'avenir, ne sera plus un jour. C'est là un des modes primitifs de vivre le temps. Aussi « n'est plus », qui s'étend au « ne sera plus », représente une expérience beaucoup plus élémentaire que « n'est pas encore » qui est une expérience plus ou moins intellectualisée ; quant à « n'était plus », il concerne toujours des faits concrets qui se déroulent dans l'espace (Lorsque je suis arrivé à Paris, mon ami n'y était plus).

« Ne plus être » représente ainsi la première *affirmation* par rapport au temps pris comme un tout. Nous l'exprimions d'une façon un peu différente dans notre ouvrage sur *Le temps vécu*. Nous y disions que la mort, avec la mortalité qu'elle projette dans l'avenir, constitue la *première connaissance* par rapport au flot mouvant du devenir, en servant ainsi de modèle à toute connaissance empirique. « L'être » maintenant n'intervient qu'en deuxième lieu ; il paraît

épisodique et passager, son sort étant de ne plus être, qui, lui, comme un écran, recouvre de son ombre l'univers entier.

Ce n'est que de fort loin que ces expériences primitives rappellent la succession. Elles le font cependant et nous permettent, la tendance à la rationalisation aidant, de la poser comme une relation entre ce qui est et ce qui n'est plus. A l'origine pourtant la négation vécue est tout autre chose, comme nous venons de le voir.

Nous serons sans doute tentés de renverser la marche de nos expériences. Nous dirons alors que constater que le passé n'est plus, frise le truisme et qu'à cette constatation élémentaire vient s'ajouter une réaction subjective sous forme de tristesse liée à l'idée de l'oubli ou de la mort. Mais, dans ces conditions, ce sentiment de tristesse ne devrait point, à vrai dire, nous abandonner, puisque chaque instant postule, comme on le prétend, l'inexistence de l'instant précédent. En outre, c'est le sentiment de tristesse aiguë et poignante qui nous révèle primitivement le « ne plus être », et nous ne voyons pas du tout pourquoi nous dissocierions cette expérience immédiate qui forme un *tout*, au profit de la thèse que le sentiment, n'ayant qu'un rôle subjectif à remplir, ne saurait nous fournir rien de valable dans le domaine de la connaissance, surtout en ce qui concerne la négation.

La négation est un élément constitutif de la pensée, au même titre que l'affirmation. La pensée ne commence ses démarches qu'à partir du moment où elle apprend à la manier. L'affirmation ne devient connaissance que dans la mesure où elle écarte, où elle nie d'autres possibilités. Le principe du tiers exclu exprime cette relation fondamentale. Mais comme la négation, dans ses rapports avec l'affirmation, circonscrit la sphère de la pensée, celle-ci ne peut que l'accepter comme telle et est incapable de nous renseigner sur la façon dont elle pénètre dans la vie. La question de l'origine de la négation se pose pourtant, même du point de vue de la pensée elle-même. Tout dans le monde des données cognitives, qu'il s'agisse d'extrospection ou d'introspection, étant du positif, d'où nous vient la faculté de nier ? Il semble bien que l'origine première de la négation soit d'ordre temporel. Nous en avons indiqué la porte d'entrée dans la vie. C'est « ne plus être ». « Ne plus » implique bien une relation intime avec le temps. Il faut par la suite que cette négation primitive et vivante se dégrade, pour ainsi dire, et prenne une forme

plus abstraite, à savoir celle de « ne pas être », pour constituer la sphère de la pensée. Et c'est ensuite, comme par une sorte de choc en retour, que la négation sous sa forme rationnelle, appliquée au temps, crée tous ces pseudo-problèmes, dont nous avons précisé le caractère en étudiant l'écart entre la succession vécue et la succession rationalisée.

La succession est vécue d'une façon immédiate. Elle comporte l'attribut « être deux » uniquement à l'état naissant. Elle n'est pas une relation entre ce qui est et ce qui n'est pas, mais le *devient* lorsque nous l'assimilons, à tort, à une relation d'ordre spatial. Les difficultés qui surgissent alors à l'occasion de la prétendue nécessité de rattacher les deux moments de la succession ne sont que l'expression du caractère irrationnel, c'est-à-dire temporel de celle-ci. Il en est de même du reste pour le temps tout entier puisque là aussi on arrive à le réduire à néant, sous prétexte que le passé et l'avenir, n'étant pas, sont un rien et que le présent punctiforme, enclavé entre ces deux riens, ne saurait être qu'un rien, lui aussi.

C'est pourtant le temps lui-même et non l'espace qui porte en partie la responsabilité de ces paralogismes. Pour qu'ils deviennent possibles, il faut que le temps s'y prête. Le temps porte, d'une façon qui lui est propre, les germes de son assimilation à l'espace. C'est lui qui fournit, entre autres, la première expérience de la négation, sous forme du « ne plus être ». Abstraite de cette origine vivante, la négation entre comme élément constitutif dans la sphère de la pensée, et appliquée ensuite sous cet aspect nouveau à son point de départ, à savoir au temps, ne peut que nous révéler son caractère irrationnel sous forme de problèmes tout artificiels et de pseudo-solutions.

En résumé, partis de la question concernant la possibilité rationnelle de la succession, nous terminons par la mise en évidence de la voie qui aboutit à cette question. Elle a pour point de départ la substitution au vivant « ne plus être » du « ne pas être », dénué de vie. Générateur de la négation, le temps vécu lui défend ensuite l'accès sous sa forme rationnelle. Et la question, bien que fausse, nous paraît plausible, dans une certaine mesure du moins, du moment que nous en avons trouvé les origines dans le phénomène vivant sur lequel elle repose.

C'est là une méthode qui s'impose, dans maintes circonstances, pour l'étude du temps.

2. La fuite du temps.

Nous revenons au kaléidoscope. Nous le savons déjà, cette image pèche par excès de dynamisme factice et s'écarte des données que le temps vécu nous fournit sur sa propre nature. En réalité, nous prenons pied dans le temps, nous y organisons notre vie, toute notre vie, et y évoluons avec aisance et sécurité, nous arrivons à nous y affirmer, à y laisser une empreinte de notre action [1] personnelle. Excessive et rationalisée à outrance, l'image du kaléidoscope a pu pourtant surgir dans notre esprit ; elle nous paraît même plausible dans une certaine mesure. Nous sommes amenés ainsi à en rechercher le phénomène générateur, sous forme d'un état d'âme particulier susceptible de lui servir de fondement vivant.

A certains moments, lorsque nous sommes las de la vie, nous sentons le *temps fuir*. Un découragement profond nous envahit. Tous nos efforts nous paraissent vains. La question décevante : « A quoi bon » ? se pose devant l'esprit, reste sans réponse. Nous nous sentons « jetés ici-bas », comme un brin de poussière, à la merci de tous les vents. L'envie de renoncer à la vie nous étreint, et nous y aurions renoncé, oh ! combien de fois au cours de l'existence, si seulement nous pouvions le faire comme on le fait pour un cadeau inutile qu'on nous offre, si seulement la vie individuelle était un objet susceptible d'être mis de côté sans encombre, si seulement elle connaissait une autre porte de sortie que la mort, cette mort qui non seulement peut nous remplir de terreur, mais qui constitue encore un phénomène définitif d'une gravité exceptionnelle.

Nous vivons ainsi à certains moments la fuite du temps. Loin d'être identique à l'image de la succession ininterrompue de moments isolés, cette fuite s'en rapproche pourtant par certains côtés. De même que celle-là insiste sur notre incapacité de nous saisir du moment présent, celle-ci semble nous emporter, en nous privant de tout point d'appui, en nous enlevant toute possibilité de prendre pied dans le temps.

1. A. Marc, Le Temps et la personne, *Recherches Philosophiques*, t. IV, 1934-1935.

Mais il nous faut situer encore d'une façon plus précise l'expérience de la fuite du temps. En disant que nous éprouvons cette fuite lorsque nous nous sentons las de la vie, nous donnons l'apparence que cette expérience dépend d'un état d'âme particulier et n'a ainsi qu'une portée toute subjective. Cette façon de présenter les choses n'en est pas pourtant la traduction fidèle. Nous avions admis à propos de « ne plus être » que ce mode de vivre le temps était *intimement* lié à la tristesse poignante qu'il engendre, nous était donné d'une façon immédiate par celle-ci. Ici, nous croyons pouvoir aller plus loin encore dans cette direction. C'est qu'au fond une note mélancolique est propre à tout ce qui est fuite du temps. Dans la sphère concrète, nous la retrouvons aussi bien dans la pénombre du soir, qui annonce la venue de la nuit, que dans les feuilles jaunies, signes précurseurs, à l'automne, de l'approche de l'hiver, ou dans la vieillesse qui nous achemine vers la mort.

Ces exemples démontrent, entre autres, la proche affinité de l'expérience de la fuite du temps avec celle de « ne plus être ». Cette affinité, nous ne la signalons ici du reste qu'en passant. Ce qui importe davantage, c'est que la fuite du temps et le souffle de mélancolie qui l'accompagne ne font qu'un. Elle porte ce souffle en elle et forme avec lui un *bloc* indissoluble qui se retrouve partout dans le cosmos où se manifeste le mode particulier du temps vécu représenté par la fuite du temps. Rien ne nous autorise à dissocier ce bloc, véritable catégorie de l'existence, pour considérer le temps comme une grandeur terne et grise, vide et formelle, et pour reléguer tout ce qui est teinte sentimentale de la vie à l'arrière-plan, dans notre vie subjective. Le temps vécu est toujours, dans ses diverses modalités, « coloré », si l'on peut dire, a un relief particulier, porte en lui des caractères vivants pleins de richesse et de poésie, ainsi que des valeurs qui le caractérisent. L'homme se montre solidaire du temps vécu, comme il est en général solidaire du cosmos. Loin de projeter au dehors ses propres états d'âme, il commence par réaliser, par refléter en lui des situations cosmiques. Nous retrouvons en nous la mélancolie du soir et identifions les deux aisément, comme si la nôtre n'était qu'un reflet de celle-là. Le souffle de mélancolie qui colore à la fuite du temps en est une *partie intégrante*. Il nous en décèle parfois le charme particulier. Ce n'est que secondairement qu'il s'imprègne de caractères, de réactions parti-

culières, comme la lassitude de la vie, le découragement, la terreur, le désespoir, que le temps vécu, que le cosmos ne connaissent point. Ce ne sont plus là des phénomènes vitaux à proprement parler, mais des réactions de l'être humain qui, menacé dans son existence ou succombant sous le fardeau de la vie, se détourne de celle-ci, est hanté par l'idée de la mort, voire même du suicide.

L'expérience de la fuite du temps entre nécessairement en conflit avec la notion usuelle de la conscience. Elle la déborde, la fait éclater, si l'on peut dire. J'y vis le *tout* du temps, ou du moins de l'un de ses modes essentiels. J'y dépasse en tous les cas l'instant présent auquel on a coutume de limiter la conscience. Cela paraît contradictoire. Cela est pourtant, et en présence de ce conflit, ce n'est point l'expérience immédiate mais la notion de la conscience qui doit céder le pas. La contradiction n'apparaît que lorsque nous étirons le temps en longueur, le déroulons le long d'une ligne droite empruntée à l'imagerie spatiale. La conscience, accrochée comme un attribut aux éléments de la vie psychique et rendue punctiforme par rapport au temps, n'est vraiment qu'un artifice en regard du contenu profond de la vie. Ce contenu, nous le retrouvons non seulement dans la progression triomphale de la vie vers l'avenir, mais aussi dans la fuite du temps dont la teinte mélancolique est le propre. La conscience du temps ne peut que se confondre avec le temps vécu, ou plus exactement la conscience telle que la conçoit notre pensée discursive doit s'effacer devant celui-ci. C'est que tout est vital dans le temps vécu. Il englobe tout et donne naissance à tout. Cela ne veut point dire que des événements nouveaux surgissent et se placent nécessairement *dans le temps*, mais que le *temps vécu*, antérieur, comme phénomène, à toutes les distinctions et à toutes les juxtapositions, les porte toutes en lui et, sans connaître de barrières, se répartit d'une façon uniforme entre elles lorsqu'elles prennent corps. Nous sommes, certes, incapables de vivre l'écoulement de siècles du moment que notre vie est limitée à quelques dizaines d'années, mais nous sommes en état de participer directement au *tout* du temps, de le vivre d'une façon immédiate, de le refléter en nous, ce tout n'étant évidemment pas un chiffre, ni même un ensemble, mais ayant trait aux caractères essentiels du temps. Dans la fuite du temps il ne s'agit point de succession vertigineuse de moments isolés, mais la catégorie « fuite

du temps » y est saisie sur le vif, en nous révélant sa portée universelle et éternelle. Nous devons même pouvoir vivre ainsi d'une façon toute primitive le tout du temps, car autrement nous n'aurions aucune notion du temps, la solidarité entre l'homme et le cosmos serait rompue, et notre existence, notre vie eût été impossible.

3. La marche vers l'avenir.

De même que « ne plus être », auquel elle s'apparente, la fuite du temps n'est qu'un mode de vivre le temps. Elle ne nous en montre qu'un seul aspect. Le temps ne fait pas que de fuir, disparaître, submerger, détruire ; il avance encore, progresse et crée.

Deux façons différentes de vivre la marche du temps se précisent ainsi. Ces deux façons paraissent à première vue opposées l'une à l'autre. Mais, en fait, il ne s'agit point d'une opposition rationnelle. Les deux termes de celle-ci ne sont point équivalents, ni situés sur le même plan. Ce n'est point le mouvement d'un objet allant tantôt de droite à gauche, tantôt de gauche à droite. La formule que nous vivons tantôt l'écoulement du temps vers le passé et tantôt vers l'avenir ne nous satisfait en aucune façon. Elle n'est point adéquate aux expériences que nous avons en vue. « S'écouler vers l'avenir » sonne faux ; nous lui préférons « avancer, progresser vers l'avenir ». Et cette marche en avant ne comporte point, du moins primitivement, d'écoulement du temps ; elle a un tout autre aspect. Cela se comprend, le passé et l'avenir ayant une signification toute différente dans la vie et ne pouvant être assimilés à deux directions neutres opposées l'une à l'autre.

Il peut paraître surprenant que la pensée s'arrête de préférence à la fuite du temps, qui y trouve son corrélatif sous forme de l'image kaléidoscopique dont il a été question. En fait cela tient probablement à ce que la fuite du temps se rapproche, par l'intermédiaire de « ne plus être », de la négation rationnelle, indispensable à la pensée discursive pour se saisir du temps, quitte à le réduire à un rien, comme nous l'avons vu plus haut. La progression vers l'avenir, faite de puissance, d'affirmation poussée au plus haut degré, ne se prête point à des démarches de cet ordre. De plus, la fuite du temps, en dépit du souffle de mélancolie qui la colore, paraît être plus

près d'un devenir terne que la marche vers l'avenir, avec la valeur suprême qu'elle comporte. Cela vient de ce que la fuite du temps, à y regarder de plus près, n'est point liée d'une façon aussi intime au passé que la marche en avant l'est à l'avenir. Elle ne devient un écoulement *vers le passé* qu'à la suite d'une confrontation avec cette marche vers l'avenir, le passé ne se précisant, dans cet ordre d'idées, qu'au contact de l'avenir, par opposition à celui-ci. Ainsi la fuite du temps, ne comportant primitivement aucun attribut précis, et plus particulièrement aucun attribut de direction, paraît beaucoup plus générale, et la pensée discursive lui donne tout naturellement la préférence pour l'usage qu'elle veut en faire ; elle laisse de côté la progression vers l'avenir qui lui est inaccessible. En réalité pourtant, ce caractère de généralité, s'il rapproche la fuite du temps de la pensée, l'éloigne en même temps de la vie. L'expérience de la fuite du temps n'est, par sa nature même, que passagère. Nous ne saurions bâtir sur elle notre vie. Lorsqu'il s'agit de direction et d'orientation, nous ne pouvons faire autrement que de mettre au premier plan l'avenir et la marche vers cet avenir, comme le fait la vie elle-même. Et cette marche vers l'avenir et l'effort qu'elle exige nous absorbent à tel point que la pensée n'y trouve tout d'abord aucun point d'insertion.

La notion de *direction* ou de *sens* pénètre dans le temps avec l'élan vital. Cette direction est intimement liée à l'avenir et ne fait qu'un avec lui. Notre vie, comme la vie en général, tend maintenant *vers* quelque chose. Elle ne s'achemine pas simplement vers sa fin, mais s'oriente vers une fin, vers un but, et ce but, loin d'être la réalisation d'un désir banal, présente d'emblée la valeur suprême à laquelle nous pouvons aspirer. Idéal et avenir vécu se confondent. La vie dans sa marche en avant comporte le facteur de grandeur et d'élévation, et s'appuie sur lui. Elle fait corps avec lui, comme la fuite du temps le faisait avec le souffle de mélancolie. Seulement, à la place de ce souffle léger, le temps nous offre maintenant le spectacle inégalable de l'Idéal. La poésie, dans son charme léger, fait place au sérieux de la recherche de l'action éthique. Sous ses auspices, l'avenir, dans sa puissance primitive, s'ouvre tout grand devant nous. Il est le point de mire vers lequel va notre regard, vers lequel vont nos aspirations, vers lequel nous emporte notre recherche profonde, incessante, inépuisable, de l'idéal. La vie ne connaît point

d'autre direction ; elle ne peut pas en connaître. Et l'avenir est ainsi le premier « point cardinal », la première « dimension » qui nous soit donnés dans le temps. A son contact seulement se précise le passé qui se situe maintenant *derrière* nous, de sorte que pour le regarder nous devons nous *retourner*. La fuite du temps devient, à ce contact, un écoulement plus précis vers le passé, mais n'est plus qu'une expérience fugace et passagère.

Les expressions comme « direction, devant, derrière, se retourner », dont foisonne la description que nous venons de donner, ne sont point des « métaphores » empruntées à l'espace et appliquées ensuite au temps. Comment le seraient-elles aussi ? C'est le temps qui nous en révèle la signification profonde. La vie, dans sa marche en avant, a maintenant un *sens*, sans lequel elle ne saurait plus être et qu'elle ne peut tirer que d'elle-même et non d'ailleurs, non de l'espace en tous les cas qui n'en a point.

Dans cette marche en avant, vers l'avenir de l'Idéal, l'homme se sent solidaire du cosmos. Par son élan, il se trouve toujours dans l'axe de la tendance vitale du devenir ambiant. Pas d'erreurs possibles à ce point de vue, car les écarts et les errements ou le sont seulement apparemment, ou n'ont aucune portée réelle, ou enfin relèvent directement du pathologique. L'homme par son élan personnel emboîte le pas à l'élan vital.

L'élan vital paraîtra à notre pensée irrationnel. Par son intermédiaire nous prétendons nous mettre en contact immédiat avec une tranche du temps qui n'existe pas encore. En réalité pourtant il n'y a point là ni de tranche ni d'opposition entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, mais uniquement cette donnée fondamentale que l'élan vital ouvre tout grand l'avenir devant nous, donne ainsi un sens à la vie et pose le fondement sur lequel elle repose tout entière.

Combien insuffisante doit nous paraître maintenant la « représentation » à laquelle la pensée fait appel pour parer à ce qu'elle considère comme contradictoire ! L'élan disparaîtra maintenant pour faire place à de la menue monnaie ; il ne sera plus question que de petits désirs, banaux et terre à terre, comme celui d'une pomme dont on a goûté la saveur dans le passé et que l'on se représente actuellement ; nous ne pouvons plus désirer que ce que nous pouvons nous représenter. Le « plus », le plus grand, le mieux n'auront qu'une signification quantitative. Deux pommes vaudront

mieux qu'une. En réalité pourtant l'élan vital et créateur ne s'appuie sur aucune représentation. Il la déborde de toutes parts. Son propre est de ne pas « savoir » d'avance, dans son impétuosité naturelle, où il va, tout en puisant en lui-même la certitude absolue qu'il nous mène là où il faut aller. Et son caractère irrationnel n'est qu'une expression de sa nature essentiellement temporelle et de sa portée vitale.

C'est à se demander même si la représentation n'est représentation que parce qu'il existe un élan vital qui la porte et qui lui permet de devenir le point de départ d'un désir, d'une volition isolée. La vie quotidienne nous met en présence de désirs et de volitions de cet ordre ; en eux la représentation semble trouver sa raison d'être. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces désirs et ces volitions ne se suivent pas au petit bonheur, mais qu'ils ressortissent tout naturellement à une *suite*, à une *trame*, à une *histoire*, qui les précède pour ainsi dire et non en découle, qu'ils ressortissent à la *ligne personnelle* que nous ne pouvons pas ne pas tracer dans la vie. Nous retrouvons ici le même principe de *déploiement* dont nous avons parlé à propos de la succession. De même que celle-ci, lorsque nous essayons de l'appréhender comme objet, se déploie sous forme de continuité vivante de successions toujours renouvelées, l'élan vital se déploie dans le temps, en se fractionnant, mais le fait sous forme, non de désirs isolés tout d'abord, mais de trame, de suite, ou de ligne personnelle qui ne lui enlève rien de sa nature première et dans laquelle viendront s'insérer nécessairement tous les désirs particuliers. C'est cette filiation qui nous rend compte de ce qu'une représentation peut devenir la représentation d'un but à atteindre. Ce sera là même son origine, le rôle principal qu'elle aura à remplir, et ce n'est qu'ensuite, séparée du désir, qu'elle apparaitra à l'état nu, si l'on peut dire, comme le dernier reliquat de cette « dévitalisation » progressive des phénomènes essentiels de la vie. Elle apparaîtra alors sous sa forme paradoxale, à savoir comme élément destiné à représenter dans la conscience ce qui n'y est pas. La psychologie traditionnelle l'admettra avant tout comme telle, y verra un élément constitutif de la vie mentale. En réalité pourtant la représentation n'est représentation que parce qu'il existe des désirs, qui eux-mêmes ne sont désirs que parce qu'ils viennent s'insérer dans une trame ou une suite, expression déployée, à son

tour, de l'élan vital, de l'élan vers l'avenir-idéal qui donne un sens à la vie.

Cet élan, en ouvrant tout grand l'avenir devant nous, pose une question nouvelle : comment vivons-nous l'avenir ? S'il trace l'horizon de l'avenir dans toute son ampleur, l'élan n'épuise point la structure de celui-ci dans ses détails. En dehors de l'infinité de l'avenir-idéal, nous pouvons entrer en relation directe avec un avenir plus rapproché et plus palpable, de même qu'avec l'avenir immédiat. Ainsi se situent sur trois échelons allant de haut en bas par une sorte de dégradé, les phénomènes qui contiennent l'avenir en eux. Ce sont : la recherche de l'action éthique et la prière, le désir et l'espoir, l'activité et l'attente, le premier terme de chaque couple mettant l'accent sur l'action du sujet, qui d'ailleurs reste toujours, surtout dans ses manifestations les plus élevées, solidaire du cosmos, le second par contre déplaçant cet accent vers le devenir ambiant [1]. A eux six, ces phénomènes forment la charpente de l'avenir vécu et déterminent ainsi, par les relations qui existent entre eux, le cadre général dans lequel se déroule toute notre vie, aussi bien notre vie spirituelle en ce qu'elle a de très général en elle, que notre vie individuelle et même notre vie biologique, ces trois aspects de notre vie se trouvant en connexion étroite avec les trois échelons formés par les phénomènes allant vers l'avenir.

L'élan vital, dans sa fixation à l'Idéal, peut donner à première vue l'impression d'être moins mouvant que ne l'est la fuite du temps. Mais ce n'est là qu'une illusion, non de nos sens, mais de notre pensée. Plus celle-ci introduit de mobilité, toute artificielle du reste, et d'instabilité dans le temps, plus elle se croit proche de sa vraie nature. Elle confond la création de la vie avec cette fausse mobilité. Elle veut tout mesurer à l'image du kaléidoscope et prend la façon dont notre regard reste fixé à l'avenir-idéal pour de la fixité. Elle est victime ainsi d'une illusion. Car ce sont uniquement les phénomènes qui se rapportent directement au temps vécu qui nous en dévoilent la nature.

L'avenir vécu retentira maintenant sur le temps tout entier. A son contact se précisera le passé, mais le fera tout d'abord d'une

1. M. P.-R. Bize, en étudiant récemment (*Évolution psychiatrique*, 1935, fasc. 3) la notion de contact avec la réalité, a parlé de « egodynamisme » et de « cosmodynamisme ». Ces termes méritent d'être retenus.

façon particulière. Le souvenir des œuvres accomplies n'aura de sens que dans la mesure où il viendra alimenter l'élan personnel dans sa marche incessante en avant vers le mieux. Son rôle sera de servir à cet élan de point d'appui, de tremplin, de stimulant. Contempler ses œuvres pour les considérer comme quelque chose d'achevé, c'est détruire leur portée vitale. Il n'y a que l'élan vers le mieux qui compte. Et cet élan n'étale point ses œuvres sur une ligne droite, ne les considère point chacune pour soi, mais les condense, les ramasse en un tout qu'il s'agit de dépasser. Le passé apparaît ici sous forme du « *dépassé* » ou plus exactement du « à dépasser » et la mémoire — si ce terme convient encore — est avant tout ici une reviviscence globale, qui tend de toutes ces forces vers l'avenir, est une *mémoire prospective*.

Mais le passé, vu de l'avenir, ne se borne point au dépassé. Le positif et le négatif, le bien et le mal, se séparent ici et se situent d'une façon asymétrique par rapport au temps vécu. A l'encontre du bloc formé par les œuvres positives, la mauvaise action s'y inscrit isolément. Elle doit le faire pour laisser justement la voie libre à la marche incessante vers le mieux de l'avenir. Le mal s'inscrit *nécessairement* dans le passé et cela de manière à pouvoir être effacé à nouveau, non comme on efface un dessin sur un tableau, mais comme le lui dicte la grandeur de l'avenir-idéal. Le premier souvenir, de ce point de vue, ne concernera point un événement quelconque que la mémoire aura enregistré mécaniquement, mais sera le *remords* menant au repentir. Ce premier souvenir sera *nécessairement* conscient, et la conscience retrouvera en lui toute sa portée première.

Au-dessous du remords viendra se placer le *regret*. Il sera au désir ce que le remords est à la recherche de l'action éthique. Il ne s'agira pas évidemment d'un regret stérile, mais d'un regret vivant qui poussera une pointe vers l'avenir, qui dira : « si cela n'avait pas été ainsi, la vie eût été autre, meilleure qu'elle ne l'est actuellement », et cherchera à en tirer un enseignement pour l'avenir. Ce n'est qu'au-dessous du regret que prendra rang le *souvenir* d'un fait banal, qui, plus proche peut-être de la connaissance, sera d'autant plus éloigné de la vie et qui situera cette vie, comme le font l'activité et l'attente, sur le plan des faits quotidiens et, en partie du moins, biologiques,

dans leur écoulement monotone, « quotidien », privé de sens plus profond.

L'avenir ainsi n'est point simplement la tranche du temps qui se situe au-delà du présent, mais une *façon primitive et toute particulière de vivre le temps.* Comme telle, l'avenir porte en lui le passé qui épouse maintenant sa forme. A ce point de vue il existe un parallèle avec la fuite du temps dans laquelle sous l'égide du « ne plus être » l'oubli venait rejoindre la mort. Passé et avenir, ou plus exactement la fuite du temps vers le passé et la marche vers l'avenir, sont avant tout deux modes de vivre le temps qui, chacun pour soi, en se posant, comme un écran, sur le devenir tout entier, lui imprègnent leurs caractères. Ce sont comme des décors qu'on abaisse par un seul coup de manivelle sur la scène, qui en déterminent l'aspect dans sa totalité, qui forment le cadre dans lequel se déroulera maintenant l'action, c'est-à-dire la vie. De ce point de vue nous serions portés à parler pour le temps vécu d'un *principe des écrans.*

Lorsqu'au réveil je vois devant moi une journée qui est appelée à se dérouler selon un schéma bien établi d'avance, de sorte qu'elle semble exclure tout ce qui est imprévu et nouveau, tout ce qui est réflexion ou contemplation, cette journée, dont je vois déjà devant moi la fin et qui est appelée à s'intégrer à une série de journées tout aussi monotones qu'elle l'est elle-même, appartient déjà bien plus au passé qu'à l'avenir, ou plus exactement est vécue bien plus sous l'angle du passé que sous celui de l'avenir.

4. Passé, présent, avenir, trois modes différents de vivre le temps.

Du fait des écrans, des relations s'établissent, sur chacun des plans déterminés par les deux modes de vivre le temps que nous venons d'examiner entre le passé et l'avenir. Ces relations semblent se suffire à elles-mêmes. La mort et l'oubli d'une part, l'élan vital et le dépassé de l'autre, en témoignent. C'est dans ce sens qu'il y a également lieu d'interpréter ce que nous disions au début de cet article sur la libération du passé qui doit précéder nécessairement la conquête de la liberté. Sur le plan pragmatique nous parlons de même de la faculté de mettre les expériences du passé au service de l'avenir.

Dans ces relations, le présent n'intervient point. Nous ne pouvons nous libérer du présent que dans la mesure où nous le considérons comme résultante du passé, de même que nous ne pouvons faire bénéficier l'avenir d'une expérience présente qu'à partir du moment où nous trouvons le recul nécessaire pour considérer cette expérience d'une façon plus objective, c'est-à-dire à partir du moment où elle s'inscrit dans le passé pour y rejoindre les expériences qui y ont été faites antérieurement. C'est dire que le présent ne participe à ces relations que dans la mesure où il est assimilé au passé, où le passé est venu mordre sur lui en le privant de ses caractères propres. Il en est de même lorsque dans le présent tout nous paraît périssable, ce « tout » alors ne signifiant point le tout du présent, mais l'ensemble des unités isolées que nous arrivons à y distinguer en appliquant le principe du « ne plus être ».

Le présent devient problématique, superflu presque. Il existe pourtant, et porte même en lui des caractères tels que tout naturellement on a la tendance à le considérer comme ce qu'il y a de plus réel dans le temps et à faire de lui le point de départ de toutes les considérations sur le temps.

Ainsi se pose le problème du présent. Le passé et l'avenir n'épuisent point le temps vécu. Le présent vient se joindre à eux. Mais il ne peut le faire que si, comme eux, il représente un mode essentiel et nouveau de vivre le temps. Son rôle ne peut se borner à rejoindre le passé dans la fuite du temps, ni à servir de tremplin éphémère à l'élan personnel. Il doit, pour subsister et s'affirmer, avoir sa valeur propre, représenter, comme nous venons de le dire, un mode particulier de vivre le temps. Mais quel est ce mode ?

Le présent vient s'intercaler « entre » le passé et l'avenir. On aura tôt fait de donner à ce « entre » une signification spatiale, et de voir dans le présent une sorte de marque punctiforme destinée à se déplacer le long d'une règle pour indiquer à chaque instant l'endroit où l'on se trouve. Il n'est point nécessaire d'insister sur ce que cette image a de géométrique. Nous y retrouvons ce schéma général dont se sert si volontiers la pensée pour réduire le temps à un rien. Du reste, il n'est guère difficile de se rendre compte qu'en faisant du présent une marque se déplaçant à chaque instant le long d'une règle, nous avons concentré tout le problème du temps non dans la règle ni dans la marque, mais justement dans ce « déplacement »

s'effectuant « spontanément à chaque instant », en donnant d'ailleurs, là encore, au phénomène du temps un aspect trop rationnel.

Nous ne saurions pourtant mettre en doute que le présent se place « entre » le passé et l'avenir et nous devons nous demander si nous ne pouvons pas donner à cette relation un sens différent de celui qui évoque l'image de la règle.

Lorsque nous situons la couleur orange entre le rouge et le jaune, nous exprimons ainsi une affinité de nature qualitative, tout prêts du reste à représenter symboliquement cette affinité en plaçant l'orange entre le rouge et le jaune sur une figure géométrique destinée à servir de schéma spatial aux relations qualitatives existant entre les couleurs dans leur ensemble. Sans doute ce « entre » géométrique n'est point celui que nous constatons primitivement entre les couleurs ; cette traduction spatiale paraît pourtant assez naturelle. Toute affinité, tout rapprochement d'ordre qualitatif portent en eux, comme au revers, l'image d'un voisinage spatial. La pensée discursive s'en saisit, mais a le tort de ne plus se préoccuper du tout des données primitives. « L'entre » qualitatif et « l'entre » géométrique se rejoignent, n'étant tous les deux que des modes d'un « entre » vécu. La pensée ne veut connaître que le second, et c'est en quoi elle se trompe.

Au passé et à l'avenir vient se joindre le présent avec ses caractères propres. Le présent ne fuit point ni n'avance, mais *dure*. Il n'y a que lui qui le fait. Son élément est la *durée vécue*.

La durée vécue ne fuit point, justement parce qu'elle dure. Contrairement à ce que prétend l'interprétation géométrique du présent, celui-ci apporte dans la vie, par opposition à la fuite du temps, un facteur de stabilité et se rapproche ainsi de l'avenir. Mais il en diffère. C'est qu'il ne possède point de direction, de sens, de progression, comme le fait celui-ci. Le grand navire qui avance en ligne droite sur les flots puissants du devenir-océan, sans dévier de sa marche, ce navire fait place non à une épave impuissante que le courant emporte à son gré en sens inverse, mais à une barque que bercent doucement les vagues légères d'une mer calme, tout en permettant à ses occupants d'oublier le but du voyage pour jouir en paix du spectacle qui s'offre ainsi à eux. Dénué de direction, le présent, par le mouvement qui le caractérise, par l'écoulement du

temps — tranquille et harmonieux il est vrai — qu'il comporte, s'apparente davantage de nouveau à la fuite du temps vers le passé qu'à l'avenir. Le présent se place ainsi « entre » le passé et l'avenir. Il le fait de par sa nature avant tout, tout en se prêtant ainsi à des interprétations géométriques, incapables pourtant de l'épuiser ni d'exprimer sa nature.

Il existe ainsi *trois* modes de vivre le temps. *Le temps vécu fuit, dure ou progresse.* Il existe un passé, un présent et un avenir vécus, avec les caractères propres à chacun. De cette manière se constitue la triade temporelle, de même qu'il y a une triade caractéristique de l'espace vécu (les trois dimensions vécues de l'espace) et une triade propre à la vie mentale (les trois groupes fondamentaux de phénomènes psychiques), le « trois » n'étant point là un chiffre contingent de la série numérique pouvant faire place, comme le veut la pensée, à tout autre chiffre, mais l'expression de l'expansion maxima de la vie, de sa richesse, et de son ampleur primitives, au-delà desquelles on ne saurait aller [1].

Pour en revenir au présent, son trait saillant est la *pénétration.* Cette pénétration ne concerne pas seulement la durée vécue elle-même, mais tout ce que le présent peut embrasser. Il ne s'agit point seulement d'une pénétration d'états d'âme successifs qui se confondent ainsi en un tout indivisible, mais encore de la pénétration du moi et du cosmos, dans ses parties et dans son tout. L'image de la barque bercée doucement par les vagues revient à l'esprit. Le moi se confond, dans le présent, avec le devenir ambiant et, sans abdiquer le moins du monde de ce qu'il y a de très personnel en lui, goûte l'arome qui se dégage de cette fusion, se pénètre de sa valeur exceptionnelle. Il n'y a que dans le présent que cette fusion peut être réalisée. Il ne s'agit plus, au prix de l'effort de toute une vie, d'emboîter le pas au devenir ambiant, ni de faire face au flot puissant qui nous entraîne vers « ne plus être », mais de nous pénétrer du devenir ambiant, en le laissant venir jusqu'au plus profond de notre être et en nous donnant, en nous livrant à lui, sans réserve aucune, de toute notre âme, pour voir se réaliser ainsi une des formes les plus profondes de notre destinée. C'est un véritable *synchronisme vécu* que nous avons alors devant nous, et dans ce

1. E. Minkowski, Essai sur l'intériorité et sur les dimensions vécues, *Journal de Psychologie*, 1935.

synchronisme la vie atteint une *plénitude* qu'elle ne connaît point par ailleurs.

Comme le font les remords et l'oubli pour le passé, comme le fait l'élan vital pour l'avenir, le présent trouve son expression vivante dans des phénomènes représentatifs particuliers. Ces phénomènes sont de l'ordre de la sympathie (au sens étymologique du mot) et de la contemplation. Faire siennes les joies et surtout les peines de nos semblables pour se confondre avec eux dans un même mouvement, s'approprier avec un maximum d'intimité spirituelle, par l'intermédiaire d'une de ces tranches, le cosmos tout entier, ne faire qu'un avec lui, en venant puiser, avec un sentiment de paix profonde, aux mêmes sources vives que lui, et pousser la solidarité avec lui jusqu'au point de s'oublier en sa présence et de le faire pénétrer tout entier en soi, tels sont les phénomènes vitaux qui, en épousant la forme du présent vécu, viennent se réaliser en lui, et rien qu'en lui. Ils sont portés par cette pénétration et cette durée vécue dont nous avons parlé plus haut, et se distinguent avant tout par ce qu'ils trouvent leur fin et leur raison d'être en eux-mêmes. De là cette plénitude exceptionnelle, de là aussi cette paix, naturelle, profonde, mais combien aussi spirituelle et impalpable en regard des préoccupations et des luttes quotidiennes, qui nous absorbent. Ces phénomènes constituent l'un des plus grands biens, sinon le plus grand, dont nous disposons.

Si dans le « ne plus être » je me sens « jeté ici-bas », à la merci de tous les vents, si dans la réalisation de l'œuvre personnelle, le sentiment de triomphe qu'elle implique m'emporte au-delà de mes propres limites et me fait me reférer à un facteur super-individuel, le synchronisme vécu du présent me révèle le contenu profond de *ma* vie, telle que je l'ai à vivre et me la fait accepter telle qu'elle est. Par « ne plus être » la mort me remplit d'effroi, l'élan personnel la dépasse, le synchronisme vécu me réconcilie avec elle, en me replaçant dans *une* vie telle qu'elle la trace devant nous. Là encore le présent semble se situer « entre » le passé et l'avenir.

Le présent dans son achèvement devient ainsi une source de la vie. En lui nous trouvons réalisée cette fusion intime avec le cosmos dont, en la plaçant *devant* nous comme un des buts essentiels à atteindre, nous chercherons à nous rapprocher ensuite par notre activité, au prix de mille efforts. Ce qui est tout donné dans le pré-

sent devient une fin lointaine et idéale dans l'avenir. Et c'est là peut-être le drame profond de l'être humain ; son sort est de tendre activement vers la réalisation de ce que, dans certaines circonstances dans lesquelles activité et passivité viennent se fondre, il vit comme tout donné avec une plénitude qui ne saurait être égalée [1].

A l'horizon, dans le lointain, nous voyons maintenant poindre la possibilité de rapprocher le passé, le présent et l'avenir d'une autre « triade » essentielle, à savoir de celle du Vrai, du Beau et du Bien, et d'affirmer que le présent a avant tout une valeur esthétique, le passé une valeur logique, et l'avenir une valeur éthique. Mais nous n'insistons pas sur ce point.

Le présent, dans son mouvement de vagues qui bercent, ne connaît évidemment pas de limites fixes. C'est uniquement son propre mouvement, sa propre durée vécue qui le délimite et en fait *un* présent. C'est que tout ce qui est un par rapport au temps dure en s'écoulant ou s'écoule en durant. C'est là l'unique et nécessaire mode d'être *un* par rapport au temps, et ce mode s'applique en premier lieu au présent.

Sur le plan concret, nous pouvons faire appel à l'exemple donné plus haut. Raconter les diverses batailles auxquelles on a pris part est tout autre choses que ressentir la guerre dans toutes les fibres de son être, de la retrouver dans l'atmosphère que l'on respire. Le caractère fluant des limites du présent qui selon les circonstances peut s'étendre d'un instant jusqu'à toute une vie — et c'est ce dernier cas qui semble se rapprocher le plus de la vraie nature du présent — ce caractère, disons-nous, ressort ainsi dans l'exemple concret que nous venons de donner.

Sans doute, le présent que nous décrivons paraît bien éloigné des petits soucis ou des menus tracas qui peuvent remplir la journée en cours. Il ne leur ressemble même en rien. Mais en accrochant l'attribut du présent aux faits de la vie quotidienne, nous n'avons encore rien dit sur sa nature. Des faits de cet ordre, nous pouvons tout aussi bien les situer dans le passé que les prévoir dans l'avenir. Ils

1. M Louis LAVELLE (*La Présence totale*, Fernand Aubier, éditeur, 1934) a mis en relief, d'une façon saisissante, ce mouvement particulier par lequel nous plaçons devant nous ce que nous trouvons réalisé d'une manière pleine et entière en nous. Par suite de ce mouvement, l'individu, par l'effort qui lui incombe maintenant, se situe *dans* le temps concret. Son effort *demandera* maintenant du temps pour pouvoir s'accomplir.

formeront ainsi une série monotone, dont les membres se distingueront par les caractères « présent, passé, avenir » qui leur seront attribués du dehors et qui, dans leur relativité et dans leur contingence, ne nous diront rien ni sur le temps vécu ni sur sa « tridimensionalité » essentielle. Mais, pour nous, il s'agit justement de mettre en relief les phénomènes vitaux qui forment le présent vécu et qui le contiennent en eux d'une façon intrinsèque, de même que nous l'avons fait pour le passé et pour l'avenir. Nous donnons ainsi expression à cette idée maîtresse que le temps n'est point uniquement une forme vide qui se remplit de faits et d'événements, mais que chacun de ses modes essentiels trouve sa réalisation dans des phénomènes vitaux auxquels il adhère d'une façon on ne peut plus intime. Ce qui est présent ne peut être que présent et ne sera jamais passé, comme il n'a jamais été avenir. Le présent que nous avons décrit peut ainsi paraître un présent « idéal », mais c'est pourtant le vrai présent puisqu'il réalise la vraie et spécifique *valeur* qui lui appartient. C'est en partant de là qu'il faudra s'expliquer un jour sur ce que nous substituons à ce temps vécu une succession mécanique de faits et d'événements qui n'en sont qu'une contre-façon, mais dès maintenant il semble bien que cette succession n'est qu'une expression de la façon dont le passé, et encore le passé rationalisé, vient mordre, en étendant son écran au temps tout entier, sur le présent et l'avenir. Ceux-ci du même coup y perdent toute leur valeur spécifique,

En fait, le caractère *disparate* du présent, du passé et de l'avenir se fait jour en maintes circonstances. Mis en face du passé que nous retrace l'histoire, pour complets que soient ses récits, nous ne pouvons pas nous empêcher parfois, en voyant que ce passé est fixé une fois pour toutes, d'en ressentir la pauvreté. La pensée : « ce n'est que cela le passé, il n'y a donc rien eu d'autre dans la vie passée » ? surgit. Nous éprouvons aussi parfois quelque peine, lorsque nous lisons un récit historique, à le rattacher au présent vécu ; nous n'y arrivons même pas, et bien que ce récit contienne un élément de certitude qui ne saurait être mise en doute, nous ne réussissons point à le situer par rapport à ce présent et instinctivement voyons naître en nous la question, bien surprenante à première vue : « Ce passé a-t-il vraiment existé ? » En réalité, cette question ne fait qu'exprimer que l'alignement des faits reste toujours en-dessous de

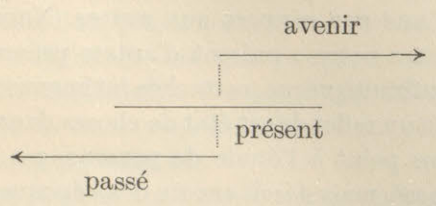
la plénitude du présent, de même que de la grandeur de l'avenir, et que l'existence telle qu'elle se dégage du présent vécu est incommensurable avec ce que nous en retrace le passé.

De même un phénomène particulier, celui de la *déception foncière*, nous signale la divergence entre l'avenir et le présent. Nous n'avons point en vue ici des déceptions empiriques, des désirs non-réalisés, des obstacles imprévus, des coups du destin, ni l'ingratitude des hommes, qui peuvent nous faire adopter l'attitude de l'homme déçu et frustré par le sort. La déception foncière précède toutes ces déceptions particulières. Elle est, à y regarder de plus près, bien moins décevante qu'elles, et, sa vraie nature une fois reconnue, elle ne vient entraver en rien notre élan. Elle n'exprime que cette relation essentielle que l'avenir, du fait de sa grandeur même, ne peut que s'étriquer lorsqu'il se réalise, c'est-à-dire devient présent. (Le présent, du reste, n'est pas pris ici dans toute sa plénitude première, mais est envisagé uniquement sous l'angle de la réalisation de l'avenir, c'est-à-dire selon le mode qu'implique cette réalisation.) Elle dit seulement que nos désirs, nos espérances, notre élan vont toujours au-delà de ce que la vie peut nous donner. Mais c'est au fond le sens de la vie. Nous trouvons une illustration de cette déception foncière dans ce fait que la réalisation d'un désir ardent et personnel, tout en nous rendant heureux, nous le montre plus petit qu'il ne paraissait tant qu'il était situé dans la perspective de l'avenir, ou, si l'on préfère, que nous « accrochons » à un désir de cet ordre plus qu'il ne peut donner en réalité. Ici aussi, parfois, la question : « ce n'est que cela ? » peut surgir dans notre esprit, sans nous faire renoncer, du reste, ni à nos aspirations, ni à nos recherches, ni à notre volonté. Il en est de même de l'œuvre qui du fait de son achèvement devient à nos yeux imparfaite et demande à être dépassée.

Trois courants puissants traversent ainsi le temps : la fuite vers le passé, la marche vers l'avenir et la durée du présent. Chacun d'eux présente un mode particulier de vivre le temps, et, sans que nous vivions jamais directement le passage de l'un à l'autre, appartiennent tous au même temps. Ces modes se superposent plus qu'ils ne se touchent. Le présent de plus vient se situer « entre » l'avenir et le passé.

Si nous étions amenés maintenant à représenter ces relations tem-

porelles par un schéma spatial, nous ne songerions plus à une marque punctiforme séparant une ligne droite en deux, mais donnerions la préférence à l'image suivante :



qui, toutes réserves faites au sujet de la possibilité de traduire en général le temps par des schèmes de cet ordre, se rapproche, du moins dans une certaine mesure, de la nature des « trois points cardinaux » du temps vécu.

5. Le présent et le maintenant (l'instant présent).

Le présent, en venant se situer entre le passé et l'avenir, fait appel, ne fût-ce que de loin, à la notion de limites. Ces limites sont fluantes et insaisissables, mais l'idée de leur existence reste liée au présent. Nous pouvons dire aussi que le présent s'écoule en lui-même. Ce sont comme des ondes dans un vase clos, avec la différence que le vase n'existe point ici, mais que ce sont les ondes elles-mêmes qui le forment et le limitent. Le même état de choses, au fond, se retrouve dans ce que le présent est vécu comme « une partie » du temps. C'est que tout ce qui est « un » par rapport au temps comporte par là même de la durée vécue, comme tout ce qui est deux par rapport à lui se succède nécessairement. Nous avons insisté tout particulièrement sur ce point dans notre ouvrage. Ici nous avons seulement établi un lien plus intime entre la durée vécue et le présent, en limitant celle-là à celui-ci, limitation qui nous paraît légitime. C'est qu'il n'y a que ce qui est vécu comme présent qui peut s'allier à l'attribut « être » par rapport au temps. Nous pouvons l'exprimer également en disant que le présent n'est pas « une » mais « la » partie du temps puisque celui-ci n'en connaît pas d'autres. Et, de fait, dire que le temps se compose du présent, du passé et de l'avenir, c'est retomber dans les paralogismes du temps assimilé à une ligne droite et l'immobiliser outre mesure. En réalité, lorsque nous

voulons reconstruire le temps, nous le faisons, en partant du présent, d'une façon plus ou moins approximative, avant tout sous forme de présents successifs, sans que, du reste, nous puissions les délimiter exactement les uns par rapport aux autres. Nous opposons ainsi à « notre » vie, à « notre » présent d'autres présents en les subordonnant à la continuité vécue, rattachée intimement à la succession. Nous retrouvons un reflet de cet état de choses dans le fait que l'histoire ne se borne point à l'étude de personnages et d'événements situés dans le passé, mais décrit encore des « époques » avec un profil caractéristique pour chacune d'elles.

Le présent peut ainsi s'allier à l'attribut rationnel « être une partie d'un tout ». Cela nous ramène à la façon dont nous avons étudié le présent dans notre ouvrage sur *Le Temps vécu*. Seulement là, en prenant pour fil conducteur cet attribut rationnel, nous dégagions d'abord le phénomène du maintenant pour considérer ensuite le présent, aux limites fluantes, comme ce maintenant *déployé*. Nous disions, du reste, que l'ordre dans lequel nous rangions les phénomènes d'un même groupe n'avait qu'une portée toute relative. Aussi ici avons-nous pu sans inconvénient invertir cet ordre. Nous avons mis au premier plan le présent. Cela paraît tout naturel du moment qu'il s'agit de situer le présent par rapport au passé et à l'avenir vécus, en mettant en relief les facteurs caractéristiques de chacun de ces trois modes de vivre le temps. Nous avons, du reste, inverti de la même façon notre description de la contexture de l'avenir vécu, en partant non de l'activité et de l'attente, comme nous l'avions fait, mais de la recherche de l'action éthique et de la prière, phénomènes appelés à ouvrir tout grand l'avenir devant nous et à mettre en évidence sa valeur spécifique et suprême.

C'est maintenant par une sorte de rétrécissement du présent que nous aboutirons au « maintenant », de même que nous avons vu la recherche de l'action éthique et de la prière se rétrécir, en passant par le désir et l'espoir, jusqu'à l'activité et l'attente, situées davantage sur le plan de la vie quotidienne et même biologique que de la vie phénoménale ou de la vie tout court. Et, de fait, contrairement au présent, le maintenant, l'instant présent, est incapable de réaliser quelque chose d'achevé, de vécu, pour nous. Il sert seulement à poser le « moi-ici-maintenant » en tant que centre de notre activité et, sans portée propre, est destiné avant tout à marquer les

points d'arrivée ou de départ, si l'on peut dire, de cette activité. Des locutions comme « maintenant je viens de faire » ou « maintenant je vais faire » indiquent très nettement ce rôle qu'est appelé à jouer le maintenant. Bien plus souvent nous demanderons à l'un de nos semblables : « Qu'allez-vous, que comptez-vous, qu'avez-vous l'intention de faire maintenant ? » que « Que faites-vous maintenant ? », à moins de donner ici à la forme du présent la signification des locutions précédentes.

Le maintenant se situe ainsi sur le même plan que l'activité et l'attente qui, comme nous le savons, n'atteignent que l'avenir immédiat et ont trait davantage au moi dans ses relations plus concrètes avec l'ambiance immédiate qu'au moi dans sa solidarité globale avec le cosmos dans son universalité. C'est ce dernier aspect du moi qui nous intéresse cependant en premier lieu. Aussi avons-nous fait passer le présent avant le maintenant.

Par analogie avec la contexture de l'avenir vécu nous devrions nous demander encore s'il n'existe pas un échelon intermédiaire entre le présent et le maintenant. Il nous paraît probable que cet échelon soit réalisé par la « journée présente », par « aujourd'hui », mais nous ne nous étendrons pas sur cette question ici. Peut-être est-il permis pourtant d'indiquer que, contrairement aux autres « mesures » du temps, comme l'heure, la minute la semaine, etc., la journée sous forme de l'« aujourd'hui » semble contenir un commencement et une fin « naturels » en elle et avoir ainsi sur le plan du vécu un caractère bien plus primitif que celles-là. Ne parlons-nous pas de l'incertitude du lendemain, ne nous demandons-nous pas : « Que nous réserve le lendemain ? » bien qu'il eût été tout aussi « logique » de mettre l'heure ou même la minute suivante à la place du lendemain.

Le présent, comme le maintenant, ne comporte l'attribut « être une partie d'un tout » qu'à l'état naissant. Dépasser ce stade équivaut, comme nous l'avons vu, à réduire le temps à un rien. L'affirmation de mon existence qui se rattache au « moi-ici-maintenant » n'est que l'expression d'un sentiment de puissance de l'être actif ; elle n'a point de portée ontologique. Quant au présent vécu, il se prête à peine encore, en raison de ses limites fluantes, à une affirmation aussi précise de la présence. En donnant seulement la mesure de la présence non pas tant affirmée que vécue, il vient se situer

entre le passé et l'avenir. Cela est conforme à ce que dans la vie le « non-présent » n'intervient comme tel en aucune façon ni à aucun moment ; il se scinde de suite, et nous ne le connaissons que sous forme du passé et de l'avenir vécus qui, avec le présent, sont les trois modes essentiels de vivre le temps, formant un tout. Cela est conforme aussi à ce que l'antithèse rationnelle entre être et ne pas être est, au fond, entièrement étrangère au temps. Tout au plus « ne plus être », cette première « affirmation » qui pénètre dans le temps, peut-elle, en abaissant son écran sur le temps entier, conférer au présent une affirmation plus précise ; il le fera, du reste, en le privant en partie de sa plénitude, de sa spécificité première, puisqu'il nous le fera voir sous l'angle de ce qui est fatalement voué à « ne plus être ».

6. S'attarder, s'arrêter a....

Le kaléidoscope par son dynamisme factice s'écarte, comme nous le savons, de la vraie marche du temps. Le temps vécu a une tout autre structure. Il n'est point ce tourbillon ; il comporte, pour notre vie, un facteur de stabilité-sécurité. Nous avons vu comment il le faisait et avons pu ainsi nous familiariser suffisamment avec sa nature. Aussi ne serons-nous plus surpris de constater que nous pouvons nous attarder à quelque chose, que nous pouvons nous arrêter, sans compromettre le moins du monde la vraie nature du temps vécu. C'est ainsi que dès les premières pages de ce mémoire nous avons été amenés à parler de notre faculté de nous arrêter pour regarder ou pour revivre le passé. Ce n'est là d'ailleurs qu'un des modes d'une faculté très générale et essentielle qui demande à être précisée davantage.

S'arrêter est évidemment tout autre chose qu'être arrêté. Être arrêté dans son élan est toujours un événement douloureux, déterminé par des circonstances extérieures au moi profond ; là où elles se font sentir, on voudrait en secouer le joug. Cette entrave peut être plus intense encore dans les états pathologiques ; là elle se retrouvera sous forme d'inhibition dans les états de dépression mélancolique, avec la souffrance morale qui les caractérise, et se traduira par un sentiment de véritable décalage du propre dynamisme du sujet (egodynamisme) par rapport au devenir ambiant

(cosmodynamisme), décalage qui conditionnera l'ensemble des symptômes de ce syndrome mental. S'arrêter et être arrêté ne doivent pas, du reste, non plus être opposés ici comme le mode actif et le mode passif du même verbe. Nous ne pouvons guère nous arrêter dans la vie d'une façon globale, aussi peu que nous pouvons arrêter la marche du temps. Mais cela, nous n'en éprouvons aucun désir. Ce désir irait à l'encontre de la vie, jurerait avec la nature du temps vécu. Par contre nous pouvons nous arrêter *à quelque chose*, et c'est là une faculté qui non seulement est parfaitement compatible avec cette même nature du temps, mais encore est indispensable dans la vie. Ainsi s'ouvre un chapitre nouveau de la « chronologie » générale, au sens strict de ce mot.

Déjà dans le domaine de la psychologie concrète, pris dans l'engrenage de la succession d'un temps objectivé, rivés à la réalité ambiante par cette succession que nous partageons avec elle, nous devons nous demander comment nous arrivons en général à nous libérer de cette étreinte pour goûter le charme particulier des feuilles jaunies du passé, ou encore pour nous évader de la réalité, pour rêver, pour méditer, pour philosopher, et, qui plus est, comment nous pouvons le faire sans éprouver toutes ces activités, pour grand que soit de nos jours le culte de l'homme d'action, comme une réelle perte de temps. Ces activités non seulement ne nous surprennent point, mais apparaissent comme un apanage indispensable de notre vie. Sur le plan pragmatique, interviendra certes la notion de mesure et de limites. Nous nous en servirons pour établir des différences individuelles. Nous opposerons l'homme d'action au rêveur, et lorsque ce dernier compromettra par sa tendance à la rêverie son existence journalière, nous serons tout disposés à le mettre en garde contre ce danger ou même à le considérer, dans certains cas, comme malade. Cela ne diminuera pourtant en rien à nos yeux cette valeur particulière qui s'attache au phénomène de la rêverie ou de la méditation, dont peut jaillir quelque chose de grand, de très grand même, ou qui peut représenter le suprême effort pour retrouver la paix avec soi-même ; et peut-être, d'autre part, reculerons-nous devant l'individu qui, remplissant son existence jusqu'aux bords d'activité, à courte vue bien souvent, se montre incapable de « perdre » ne fût-ce qu'un instant pour s'évader de la réalité. Un être pareil aurait-il encore quelque chose d'humain en lui ? Mais la

question n'est pas là pour l'instant. Nous voulions seulement indiquer, en passant, comment des phénomènes pouvant paraître comme contingents ou même inutiles par rapport à l'idée pragmatique du temps, sont en réalité des facteurs essentiels de notre vie et, bien que susceptibles de former dans certaines circonstances des lacunes, de se situer comme en dehors de la réalité, de mener même à une perte fâcheuse de temps, n'en restent pas moins riches de vie, et de quelle vie parfois ! Nous ne nous attarderons donc pas davantage à ces relations particulières. Elles ne devaient être que l'illustration de cette idée, que, quel que soit l'aspect spécial sous lequel nous envisageons le temps, il existe des phénomènes qui, s'ils paraissent à notre raison aller à l'encontre de cet aspect, se montrent non seulement compatibles avec lui, mais encore nécessaires dans la vie.

Cela nous ramène au problème que nous voulions poser. Ce qui nous importe c'est de souligner que nous pouvons nous attarder à quelque chose dans la vie, nous y arrêter même, sans pour cela perdre contact avec le temps vécu ni nous trouver en désaccord avec lui, ce qui équivaudrait, sur le plan pragmatique, à l'impression de perdre ainsi nécessairement du temps au détriment d'occupations plus urgentes. Au contraire, cette faculté qu'on serait porté à appeler « fonction d'immobilisation », nous paraît on ne peut plus naturelle, indispensable même, étant profondément ancrée dans notre nature dans ses rapports avec le temps vécu, avec la vie.

Pour illustrer cette faculté, nous devons en rechercher, comme nous avons l'habitude de le faire, les phénomènes représentatifs. Ces phénomènes sont selon nous celui de « goûter quelque chose » et l'attention [1]. Nous ne nous attardons certes pas à quelque chose d'indifférent. Nous le faisons seulement lorsque cela en vaut la peine. Nous goûtons alors ce quelque chose. Il ne s'agit point de faire simplement durer le plaisir, comme le fait l'enfant qui, arrivé à l'entremets, garde les bouchées plus longtemps dans la bouche que lorsqu'il s'agit d'avaler un potage qui ne lui dit rien. Ce sont des petits artifices qu'emploient souvent enfants et adultes pour prolonger d'une façon mécanique une sensation agréable. Les éducateurs trouveront parfois à redire. « Goûter quelque chose » est, par

1. Voir à ce sujet les études « L'attention » et « Le gustatif » dans mon ouvrage *Vers une Cosmologie*, à paraître dans la collection « Philosophie de l'Esprit » aux éditions Montaigne.

contre, une attitude naturelle de l'être humain. Cette attitude réalise une relation particulière avec l'objet sur lequel elle se fixe, et fait partie des éléments essentiels de la vie. Sentir un parfum agréable et goûter l'arome qui se dégage d'une prairie fraîchement fauchée, prendre sur une chaise longue le repos nécessaire et goûter, au cours d'une promenade pendant des vacances, un repos bien mérité, sont des attitudes, des façons d'être toutes différentes.

Lorsque nous goûtons quelque chose, nous établissons un contact plus intime avec l'objet perçu, et cette intimité a un caractère temporel puisque, en elle, nous parcourons ensemble, comme d'un commun accord et en harmonie, une tranche du devenir. Nous nous attardons à ce que nous goûtons. Et en cela nous ne sommes en rien semblables à l'écolier qui s'attarde dans la rue en rentrant de l'école à la maison. Nous faisons seulement peut-être, par rapport à l'action pragmatique, « l'école buissonnière » dont nous aurions, du reste, bien de la peine à nous passer.

Cette intimité, propre à « goûter quelque chose », n'atteint pourtant point la plénitude, la profondeur, la richesse du présent vécu, telles qu'elles se trouvent être réalisées dans la sympathie ou dans la contemplation. Elle n'atteint point non plus, bien que contenant une organisation dans le temps et dans la durée cette pénétration particulièrement dense, si l'on peut dire, qui caractérise la durée vécue ainsi que tout ce qui s'y passe. « Goûter quelque chose » semble se situer davantage « à la surface ». Et de fait, cette attitude concerne des faits moins graves, plus « quotidiens » de la vie. Sa valeur spécifique est non celle du beau ou du bien, mais du plaisant. On ne s'attarde point à une œuvre d'art, aussi peu qu'on la goûte. On s'en pénètre et on l'apprécie en conséquence. Mais on goûte un intérieur qui respire l'intimité, comme on peut beaucoup goûter un discours fait de finesse et d'esprit. Et en le faisant, on se détend ; on goûte cette note plus légère et plaisante que la vie nous offre parfois.

On dirait ainsi que la faculté de goûter quelque chose découpe dans le présent vécu comme en surface, en le rétrécissant et en l'appauvrissant, mais tout en suivant le tracé de ses caractères essentiels, une façon d'être particulière de l'être humain par rapport au devenir.

Si nous faisons un pas encore dans cette direction, nous aboutissons à l'attention, non telle que la conçoit la vie journalière ou la

psychologie traditionnelle, mais vue, pour ainsi dire, sur son autre face, c'est-à-dire en tant que phénomène représentatif de la faculté de s'arrêter en général à quelque chose dans la vie. Et là, de nouveau, nous nous arrêtons pour découvrir quelque chose de nouveau et de vivant. De ce point de vue l'attention n'est point une faculté supérieure venant s'ajouter à des facultés plus élémentaires, comme celle de percevoir par exemple, mais au contraire un élément indispensable de la vie qui, tout en signifiant un arrêt, vient s'insérer dans le dynamisme de cette vie sans compromettre sa nature. Elle ouvre ainsi dans ce dynamisme comme une brèche naturelle par laquelle nous commençons à regarder le monde et qui semble pouvoir nous rendre compte de ce fait, si paradoxal à première vue en regard du dynamisme de la vie, que constitue la perception d'un objet immobile, inanimé et qui n'exprime rien. La perception viendrait se situer à l'autre bout de cette perspective vers le monde, que l'attention vient comme découper dans le dynamisme de la vie. Dans cette filiation, allant du haut en bas, la perception occuperait, comme dernier échelon, une place analogue à celle que nous avons cru devoir attribuer à la représentation par rapport à l'élan vital, ou encore au souvenir par rapport au remords et au regret. Dernier reliquat, comme eux, de cette « dévitalisation » progressive, elle les rejoindrait, en venant se situer sur le même plan qu'eux. Mais ce plan, tout en surface, à l'extrême limite de ce que le temps vécu peut admettre encore, courant le risque de s'en détacher entièrement à chaque instant, loin de comporter les vrais éléments de notre vie, ne nous présente qu'un aspect éloigné de celle-ci, n'est que comme une couche terne à mille lieues du centre ardent dont elle jaillit.

L'attention tient toute dans le maintenant. Comme lui, elle n'a pas de durée vécue ; comme lui, elle est comme en pointe par rapport à cette durée. L'attention est, au fond, le seul acte que nous puissions accomplir dans le maintenant, ou plus exactement lier à lui. C'est l'élan ramené au maintenant et qui cherche dès lors un achèvement, toujours passager du reste, dans la direction que lui imprime cette nouvelle situation. Notre regard s'en va vers le monde et y trouve son achèvement dans la perception qui se dégage de ce monde lorsque nous fixons notre attention sur lui.

Ainsi la pénétration du présent, la faculté de goûter quelque

chose et l'attention semblent constituer trois échelons superposables à ceux que nous avons essayé de préciser par ailleurs sous forme du présent vécu, de l'aujourd'hui et du maintenant. Nous retrouvons toujours ainsi le même principe, semble-t-il, en vertu duquel le temps vécu dégage de son sein, par une sorte de rétrécissement et de gradation successifs, des formes plus précises et plus palpables, plus accessibles à notre raison et à notre activité pragmatique, mais aussi plus éloignées de la vraie nature du temps et de la vie.

* * *

Arrivé au terme de cette étude, involontairement, je jette un regard en arrière. Ce que je découvre me rend soucieux. Ce « résumé », me paraît bien « tourmenté » encore et inégal. Il déborde, à maints endroits, le plan que je m'étais tracé. Mais si le temps vécu déborde à chaque instant notre besoin de précision, si le résumé projeté se transforme en cours de route en une nouvelle étape que l'on essaie de franchir, avec tout ce que celle-ci peut comporter d'indécis, de flottant, de provisoire, cela peut-être ne devrait pas nous affliger outre mesure. Ne serait-ce point après tout le signe de l'effort qui, restant jeune, cherche toujours à nouveau, sans se lasser, sans crainte d'échecs possibles, à pénétrer le mystère du temps et de la vie ?

E. Minkowski.

TEMPS ET AGRESSIVITÉ

Contribution à l'étude du temps subjectif.

Ier fragment.

Dans le sentiment du temps le comportement de l'homme moderne traduit ce qu'il a de plus caractéristique. Suivant que l'individu trouve le temps long ou court, suivant qu'il croit sentir la vie lui échapper ou qu'il croit la pouvoir retenir, il exprime la sensation de la diminution ou de l'augmentation de son moi dans le monde — donc de lésions qu'il subit ou qu'il inflige. Le *temps long* comme le *temps court* répondent ainsi à des situations affectives que l'individu crée lui-même. Si le temps lui semble long, il éprouvera une plus ou moins grande résistance de la part d'un univers qui ne se constitue ou qui ne disparaît pas assez vite sous l'effet de son attente ; dans le temps court, il éprouvera au contraire la sensation de l'effritement de cet univers : l'attente même paraît abîmer ce qu'il attend. Mais il se pourrait que, dans le *temps long*, il se heurtât à une résistance toute intérieure : le *temps long ne serait alors que la projection d'une accumulation d'énergie non déchargeable.* Et, tandis qu'on exprime généralement par le *temps court* le sentiment agréable d'échapper à l'ennui, cette expression ne trahirait-elle pas une faiblesse inconsciente portant l'individu à céder sans relâche tout ce que l'écoulement de la vie emporte loin de lui ?

Une assez vaste littérature pourrait nous renseigner sur cet ordre d'expériences : le rythme plus ou moins lent ou rapide de la vie ; l'importance du souvenir, le sentiment du révolu ; l'inquiétude de l'avenir, soit qu'il puisse par trop ressembler au passé ou ne pas lui ressembler assez, soit qu'il n'amène pas la libération d'une situation intolérable ou la réalisation d'une situation espérée, l'image de cette dernière formant tout le contenu du passé. Mais, dans

quelques-uns de ces documents illustres (l'*Éducation sentimentale*, par exemple) le temps est surtout décrit comme un singulier état de passivité spectaculaire : le sujet assiste immobile au déroulement du scénario de son existence — état de passivité indifférente et mortelle contre laquelle il n'a d'autre remède que la plus ou moins grande puissance de ses facultés de souvenir, d'attention ou d'oubli. Or, la plus ou moins grande puissance de ces facultés ne s'alimente à aucune autre source que celle de l'agressivité : aussi serait-il intéressant d'envisager l'état de passivité spectaculaire comme une crise de l'agressivité (du sujet). En fait, dans les documents auxquels nous avons fait allusion, *le temps semble n'exister pour le moi que dans le degré de réalité et de durée qu'il accorde au monde et aux êtres.*

Le spectacle des phénomènes de la Nature nous donne à penser qu'à l'origine elle eût voulu *une fois pour toutes* parvenir à son accomplissement total : dans cet effort, elle a produit les trois règnes, elle a produit les espèces ; elle a donc échoué puisqu'elle n'a jamais créé que des forces rivales ; pour recommencer, il ne lui reste qu'à les détruire. Voilà ce que Sade appelait œuvre de marâtre, ce que les philosophes du XVIIIe siècle entendaient par mouvement perpétuel de la matière (le mouvement perpétuel de la Mère). La Nature voulait *se créer elle-même* ; et son mouvement lui suscite des créatures constituées de telle sorte qu'elles se prennent chacune pour toute la Nature ! N'est-il pas vrai que tous les êtres qui respirent, et parmi lesquels l'homme à un certain degré de son évolution seulement consent à se reconnaître comme une partie du tout, n'est-il pas vrai que tous les êtres ne peuvent exister tout d'abord que parce qu'ils ignorent leur condition relative, que parce qu'ils se prennent pour le tout ? Ce sentiment dans la créature n'est autre que la réminiscence de l'intention d'unité de la Nature originelle, comme l'impulsion qui peut dans la créature tenir en échec les instincts de l'espèce et opposer l'individu à son milieu n'est que le dérivé du mouvement perpétuel égaré dans la créature : car ce sont en effet les instincts qui rattachent la créature à son espèce qui doivent faire éprouver le plus cruellement son échec à la Nature puisqu'ils révèlent l'existence de Natures rivales qui, comme dit Sade, la privent de sa plus active puissance. Aussi ne reste-t-il à la Nature que deux façons de prendre sa revanche : ou

bien détruire pour recommencer, ou bien former des monstres, défi éclatant aux lois de l'espèce, comme le génie et le saint, le criminel et le fou sont un défi au milieu social.

Le fait d'être créature, dans l'espèce humaine, constitue le conflit initial de l'individu comme le conflit final du mouvement perpétuel : égaré dans la créature, il la pousse à attaquer ce qui l'entoure, à se l'approprier ou à le détruire, quitte à se retourner contre elle-même : cette force, c'est l'agressivité individuelle, à la base de l'égocentrisme primaire comme de toutes les formes de solipsismes que l'individu peut être amené à prendre. Si l'individu relève de l'espèce (nature secondaire) par l'instinct de propagation, il relèverait donc de la Nature originelle par l'agressivité. Non seulement elle le dresse contre son milieu, mais elle cherche du même coup à réduire en lui tout ce qui le rattache à l'espèce, à son milieu, accomplissant ainsi la besogne du mouvement perpétuel. Le premier mouvement de la Nature pour réaliser une fois pour toutes sa totalité n'était qu'une tentative pour échapper au temps, aux accidents de l'évolution créatrice (les créatures), pour atteindre à un état a-temporel. La destruction de ses premières œuvres équivaut à sa soumission au temps. De même, dans l'individu, l'agressivité se présente d'abord comme une lutte contre le temps long constitué par la résistance du monde, une lutte contre l'évolution exigée par les lois de l'espèce, les lois du milieu social. Pour y soustraire l'individu, l'agressivité dispose, entre autres, de deux moyens caractéristiques : ou bien elle détournera l'instinct de propagation de son but et créera ces singulières combinaisons de pulsions que la psychopathologie nomme perversions ; ou bien, sous la pression de contraintes intérieures ou extérieures, elle proposera un compromis à l'instinct de propagation : elle suscitera l'imagination érotique qui contrebalancera tantôt la perversion, tantôt l'instinct de propagation. Dans le premier cas, il s'agit d'une ébauche à laquelle la Nature procède aux dépens de l'individu pour concrétiser diverses possibilités d'expérience demeurées en dehors du mode d'expérience habituel à l'espèce ; dans le second cas, le moi individuel formé selon les conditions de l'espèce et du milieu, voit se refléter dans son imagination l'infini des possibilités éliminées.

Dans la Nature originelle même, le cataclysme semblerait dénoncer une prise de conscience ; en détruisant ses créatures, la

Nature aurait conscience de son impuissance à se réaliser totalement une fois pour toutes : elle aspirerait donc à une délivrance. Est-ce cette délivrance ou est-ce au contraire une défaite définitive qui se serait annoncée dans la création de l'espèce humaine capable de se créer un monde propre ? Toujours est-il que si l'individu humain reproduit au cours de son évolution sur un plan tout nouveau — le plan dit psychique — les étapes de la *création-destruction* à laquelle est astreinte la Nature, ces étapes acheminent l'agressivité à sa négation : au moment où elle s'apprête à affronter le monde extérieur, le monde des autres, l'agressivité se mue en conscience.

Les données du drame dialectique de la conscience libertine sadiste (tel que nous l'avons exposé ici-même l'an dernier) nous permettaient de suivre ces différentes étapes : d'énergie naturelle qu'elle était au début, une fois qu'elle se trouvait, dans la créature, individualisée, elle parvenait à l'état de conscience au moment où, à la recherche de son objet, elle trouvait *autrui*. De cette rencontre, l'agressivité sortait transformée : elle était devenue la *conscience consciente d'elle-même comme d'autrui qui, cependant, demeurait objet de son agressivité* : elle restait dans la nécessité de le détruire, mais aussi voulait conserver cet autrui dont elle avait pris conscience. Si bien que dans cet attardement pour conserver autrui, ne le maintenant que pour le détruire, elle devenait cruauté.

La conscience procéderait donc du mouvement de l'agressivité qui, s'attardant auprès de son objet, se retourne contre elle-même au lieu d'obéir à la nécessité aveugle de la destruction.

Le moment de cet attardement devant l'objet est crucial pour la conscience sadiste en particulier et pour la constitution de la conscience en général : il trahit chez l'individu un comportement opposé : la crainte de perdre l'objet, comportement préparant la *conservation* de l'objet, qui caractérise spécifiquement l'amour. La conscience sadiste et la conscience romantique cependant pourraient se définir comme les expressions même du moment crucial, avec cette particularité que la conscience romantique se présente exactement comme l'inversion de la conscience sadiste.

Dans la crainte de perdre l'objet, la conscience (romantique) se châtie pour expier son agression virtuelle contre l'objet et lui dit : je veux souffrir pour mériter éternellement de te conserver. Mais

alors un autre aspect se révèle à la conscience : comme cela est particulièrement apparent dans la conscience libertine sadiste, l'agressivité prend conscience d'elle-même par l'objet, elle sait que l'objet la sort de son aveuglement et lui permet de se réaliser comme conscience. D'autre part, cette prise de conscience s'étend à l'objet : devenue elle-même sujet conscient, l'agressivité élève son objet au rang de sujet. Ces deux facteurs, dans l'attardement devant l'objet, jouent simultanément : *en craignant de perdre l'objet de par sa propre agressivité, la conscience éprouve aussi la crainte de se perdre elle-même en tant que conscience, en tant que qualité, de perdre son noyau.*

En dernière analyse, la conscience libertine sadiste apparaîtra comme l'inversion de la crainte de la perte de l'objet, soit qu'elle veuille simplement oublier la possibilité qu'elle aurait eue de se conserver avec et dans l'objet, soit qu'elle veuille prévenir l'expérience même de la perte de l'objet, et c'est là son motif le plus tragique : la conscience en tant que telle, se sentant mûre pour l'expérience de la perte, semble, par son attitude définitivement agressive, vouloir à tout moment prévenir la perte en s'habituant à perdre fictivement, et dire à l'objet : je veux que tu *cesses éternellement d'exister* pour que je puisse *éternellement te perdre, éternellement te détruire.*

Nous ne pouvons concevoir complètement toute l'étendue de ce problème que si nous saisissons la répercussion de ses données dans le temps.

Le mouvement de l'agressivité du moi se retournant contre lui-même constituerait donc les fonctions de la conscience : ce processus crée la faculté que possède le moi de s'informer sur lui-même. Mais, dès lors, l'agressivité obéit à une fonction qu'elle avait elle-même formée. Dans le retour de l'agressivité sur le moi, le sujet faisait l'expérience de sa permanence comme de sa personnalité totale. Et le remords serait dans ce cas le retournement contre lui-même de sa propre agressivité, que le moi effectuerait pour se retrouver égal à lui-même dans le temps [1]. Mais, où la conscience se révèle

1. C'est en éliminant le remords que Sade déclenche dans la conscience le travail du temps destructeur : si le remords est l'appréciation d'un acte passé comme étant toujours actuel pour le moi, l'extinction du remords devra avoir pour effet de déprécier purement et simplement ce que le moi aura vécu antérieurement ; le

comme étant infiniment plus qu'une simple fonction de contrôle, c'est lorsqu'elle permet une évaluation qualitative de certains instants vécus qui font l'accomplissement de l'instant présent, et, en créant par exemple certaines échelles de valeurs, parvient à s'émanciper de l'automatisme psycho-physiologique *dont elle procède*. Quand cet automatisme menacerait de la ressaisir à nouveau, ce serait encore dans ces créations et dans ces valeurs qui lui appartiennent en propre qu'elle pourrait reconnaître sa condition éternelle.

La conscience une fois constituée, le moi devient alors seulement susceptible de l'expérience de la perte. Tandis que, dans la réalité matérielle, le sujet demeure soumis aux conditions spatiales de l'agressivité dont les états se poursuivent dans la recherche et la rencontre des êtres et des choses, dans la réalité psychique, pour le moi conscient, le contraire peut maintenant se produire : *les êtres et les choses viennent à lui et le rejoignent à travers les sentiments qu'il en a dans l'attente de leur venue. C'est dans le reflux de sa propre agressivité sur lui-même que les choses et les êtres viennent au moi*, et ce reflux n'est encore que la conscience de soi acceptant la réalité du monde des autres. Par rapport à la fugacité du monde extérieur, l'individu éprouve la permanence de son moi : s'il est vrai qu'il se retrouve alors toujours identique à lui-même, il ne retrouve guère avec la même régularité ce pour quoi il croit se retrouver lui-même : son moi conscient est un lieu de rendez-vous où il arrive toujours à l'heure pour constater tantôt l'exactitude, tantôt les retards, tantôt l'absence de l'objet. Ici se joue véritablement le sort du moi selon la manière dont il aura vécu ce moment : ou bien, sa conscience s'identifiant à l'éternel, il découvrira l'objet dans l'attente même de l'objet ; ou bien, sa conscience ne correspondant qu'au sentiment de permanence de son moi — cette permanence devient aussi intolérable à l'individu que la vaine attente à un rendez-vous manqué. Le sujet se retrouve face à face avec lui-même comme quelqu'un qui, marchant dans une salle de pas

moi s'imaginera être libre en recommençant un acte dont il ne reste (en apparence) nulle trace en lui ; alors qu'en réalité, si le moi recommence l'acte et croit pouvoir le recommencer impunément, c'est que l'acte antérieur, ayant été nié moralement, exige d'être agi une nouvelle fois, le moi ayant absolument besoin, secrètement, d'avoir commis cet acte et ne pouvant en avoir la sensation qu'en l'ayant reconnu, qu'en ayant reconnu sa responsabilité, tant et si bien qu'en proclamant son irresponsabilité, le moi sadiste n'en éprouve que plus fortement le besoin de s'affirmer dans un acte coupable.

perdus, se voit dans une glace venir à sa propre rencontre ; le moi voudrait bien que ce fût un autre que lui, mais les gestes répétés simultanément lui prouve qu'il reste son propre prisonnier. C'est dans cette sorte d'impatience que le moi conscient, voulant échapper à sa monotonie, commence à réfléchir sur l'origine de sa propre conscience : il découvre le mouvement de son agressivité retournée contre lui-même. Reste à savoir si la réflexion même sur l'origine de la conscience n'est pas déjà un symptôme de disjonction des fonctions conscientes. Toujours est-il que, comme fasciné par le processus qui lui a donné naissance, le moi conscient semble ne pouvoir résister à la tentation de le refaire en sens inverse : abdiquant ses prérogatives, la conscience donne libre cours à l'agressivité. Dès lors le moi intervertit les fonctions ; la conscience, se subordonnant à l'agressivité dont elle épousera tous les mouvements, s'identifiera avec le temps : le temps devient destructeur de ce qu'il contient, la conscience au service de l'agressivité trouvant insupportable tout ce qu'elle rencontre et finalement se trouvant en présence d'elle-même sans pouvoir se détruire, sous la forme du temps vide.

Il semble que dans l'expérience libertine sadiste le moi soit parvenu à la conscience de sa permanence, de sa durée, en même temps que de son impossibilité à conserver ce qu'il aime : comment ne va-t-elle pas lui devenir odieuse, cette durée qui consacre son impuissance, alors que celle-ci n'est peut-être que sa faculté inconsciente de perdre? Le malheureux serait, selon Hegel, celui qui ne peut vivre que dans le souvenir ou dans l'espoir — dans quelque chose hors de lui. Pour Kierkegaard, le plus malheureux serait celui qui n'arrive pas à être actuel dans le souvenir ou dans l'espoir. Mais une forme encore plus radicale de cet ordre semble représentée par le type du libertin athée de Sade, chez qui il prend particulièrement le caractère d'un ascétisme à rebours — ascétisme relevant non pas de l'éternel, mais du temps sans éternité : il s'interdit la volupté du sentiment, le confort du sentiment. Et, prêchant l'oubli en amour, il supprime le refuge que l'âme cherche spontanément dans le souvenir ou dans l'espérance ; mais *il n'accepte pas d'avantage le présent — il ne supporte pas la vue de l'objet qui s'offre à lui dans l'instant et échappe du même coup à son attente.*

L'attente destructrice du présent devient ainsi le comportement

spécifique de la conscience libertine sadiste. Cette destruction peut se manifester dans les modes suivants :

en amenant ce qui n'est pas encore dans ce qui n'est plus (saint Augustin) ;

en ramenant ce qui n'est plus pour que ce qui n'est pas encore ne devienne pas ;

en ramenant ce qui n'est plus pour économiser (donc préserver du néant) ce qui n'est pas encore et doit devenir.

La conscience sadiste prépare ainsi l'état d'âme romantique. La conscience libertine satisfait son besoin d'agir en assassinant le présent : complice du temps, elle reçoit de cet allié ses victimes ; par contre, la conscience romantique, se sentant elle-même victime du temps, accepte cette condition malheureuse pour expier la *présence détruite* par sa sœur jumelle. Et elle s'en va pleurer dans les ruines.

IIe fragment.

Avant l'attente déterminée d'un objet, l'âme vit dans l'attente d'elle-même. Elle se consume, et rien ne peut la sauver d'elle-même si elle ne trouve une occupation affective. Tel est le sens des mots d'*Adolphe* : je veux être aimé ; tel est aussi le motif de sa profonde indifférence : je ne me sentais aucun mouvement de préférence. L'inoccupation affective révèle alors la première expérience du temps vide. Je veux être aimé pour échapper à l'intoxication de mon être par lui-même. Et pourtant l'individu qui éprouve ce danger vaquait à une occupation matérielle ou intellectuelle quelconque : mais le temps demeurait vide, et sa personne ne paraissait pas devoir y parvenir à sa complète évolution.

Le générateur le plus sûr du mal pour le mal étant l'ennui, le mal sous toutes ses formes devient un spectacle libérateur du temps qui ne meurt pas et dans lequel on ne cesse de mourir. L'individu peut être amené à l'amour pour la même raison qui l'amène parfois au crime, et cet amour pourra exercer pour lui la même fonction qu'un acte criminel : détruire ce qui est présent. Parce que je risquais d'être asphyxié dans le gaz du temps vide, il m'a fallu le laisser échapper au dehors, le répandre sur quelque chose dont la solidité soudain m'agace. L'individu porte en lui le temps asphyxiant ou respirable :

son propre empoisonnement par le temps vide le rend désormais nocif à tout ce qui sera pour lui un objet d'expérience. En lui le temps vide sera devenu disposition, comportement : plus il répandra de temps vide autour de lui, plus le monde et les êtres avec lesquels il entrera en rapport prendront un caractère périssable à ses yeux. Mais, par une étrange opération, l'impatience ou l'ennui auront fait place en lui à la peur, à l'anxiété éprouvée devant la possibilité de la perte. Périssable lui paraîtra ce qu'il croira vouloir conserver, alors que sa nature secrète, toute pénétrée de temps vide, en savourera la perte.

Dès le début du récit, Adolphe nous confesse l'importance de l'idée de la mort dans sa jeunesse, idée qui semblait tirer toute sa force de la relation d'Adolphe avec une amie âgée : « Elle avait vu ses espérances trompées, sa jeunesse passer sans plaisir : et la vieillesse enfin l'avait atteinte sans la soumettre.... Dans nos conversations inépuisables, nous avions envisagé la vie sous toutes ses faces, et la mort toujours pour terme de tout : et après avoir tant causé de la mort avec elle, j'avais vu la mort la frapper à mes yeux. » Cette première expérience détermine la structure psychique du jeune Adolphe et favorise en lui le sentiment du temps destructeur : « Je trouvais qu'aucun but ne valait la peine d'aucun effort ». Telle est la définition même d'un état d'esprit résultant de la perte du sentiment de l'éternel, cependant que la revendication de l'éternel subsiste : l'attitude intransigeante de l'individu vis-à-vis des convenances factices du monde la résistance de la personnalité au temps comme l'amie morte d'Adolphe lui en donne l'exemple, marquent encore le refus d'admettre un monde sans éternité. Du sentiment de l'éternel, il ne restera plus qu'une protestation individuelle contre le monde temporalisé et les produits du temps sans éternité, contre l'ordre social ; à moins que cette protestation ne s'évapore en rêveries sur le temps destructeur ou ne prenne la forme de méditations nées de l'expérience du temps vide, les rêveurs de cette catégorie se refusant à le laisser se remplir par des faits ou des actes, dans une sorte de grève de la réalité.

Chez Adolphe il y aura prédisposition à la perte de l'objet parce que anticipation constante de la mort dans le présent sous forme de l'indifférence ; il se produira (comme dans toute sa génération) une conversion au temps, l'agressivité s'identifiera au

temps : « Serait-ce parce qu'il y a dans l'espérance quelque chose de douteux et que lorsqu'elle se retire de la carrière de l'homme, cette carrière prend un caractère plus sévère, mais plus positif — serait-ce que la vie semble d'autant plus réelle que toutes les illusions disparaissent comme la cime des rochers se dessine mieux dans l'horizon lorsque les nuages se dissipent ? » Ainsi s'accuse la disparition du sentiment de l'éternel et s'annonce une valorisation des êtres et des choses basée sur leur néant même : l'expérience de la vie ne semble plus devoir être totale que dans la prise de conscience de sa limitation. L'abîme cerne le monde de toutes parts, contribuant ainsi à son existence ; et l'individu croit guérir en ne s'attachant plus qu'à ce qui paraît ne pas lui donner l'image de la destruction. Chez Adolphe particulièrement, l'agressivité ayant perdu toute sa tonalité érotique, après avoir satisfait son amour-propre en lui offrant une victime en la personne d'Ellénore, cherche à s'exercer dans le monde extérieur : voilà pourquoi à tout moment Adolphe fait d'amères réflexions sur les années écoulées *sans gloire* auprès d'une femme qu'il n'aime plus. On ne voit pas de prime abord à quel point ces réflexions trahissent le mouvement contradictoire de son agressivité : n'admettant Ellénore que comme objet de son ambition, ambition qui lui donnera pour quelques temps l'illusion de l'abandon amoureux, ne la considérant que comme une occupation passagère, son agressivité se retourne à l'instant contre lui-même et lui fait prolonger cette liaison stérile — comme si Adolphe voulait encore conjurer l'éternité ; mais le contre-coup ne se fait pas attendre et le sacrifice consenti à sa maîtresse devient tout aussitôt un sentiment de crainte quant à l'affaiblissement de l'affirmation de son moi dans le monde. Condamnée à subir ainsi l'odieux automatisme de son agressivité, l'âme d'Adolphe parvient à entrevoir encore une fois comme une éclaircie l'éternité au milieu de ses ténébreuses tribulations : c'est cette description de la promenade qu'Adolphe fait à la tombée du jour — la seule fois où, dans ce pénible réquisitoire, il y ait un moment d'indulgente sérénité. Éprouvant subitement la réalité de l'harmonie universelle devant le paysage crépusculaire, Adolphe se délivre de son agressivité dans l'instant de cette sensation : et cette faculté de s'oublier soi-même en touchant les fondements de l'être dans le spectacle de la nature lui permet d'arrêter un moment le temps destructeur de sa propre

analyse. Sans doute Constant n'a-t-il pas vu tout ce qu'en dépit de lui-même il a mis dans cette page : l'hommage clandestin rendu à l'éternel, l'expérience de la qualité ontologique des créatures. Mais à peine a-t-il vécu cette expérience que la machine analytique se remet en marche, et que le temps envahit l'harmonie universelle comme un corrosif : « Jouissons de voir ce temps s'écouler, mes jours se précipiter les uns sur les autres ; demeurons immobile, spectateur indifférent d'une existence à demi-passée : qu'on s'en empare, qu'on la déchire : on n'en prolongera pas la durée !... » Dans cette harmonie, le sentiment de la perte de soi et d'autrui s'est universalisé et le sujet qui l'éprouve n'y réalise que son exclusion.

Cette corruption de l'éternel par le temps apparaît d'ailleurs dans la situation d'Ellénore vis-à-vis d'Adolphe. Il nous apprend que pour la première fois Ellénore, qui est une femme « tombée », « s'est relevée à ses propres yeux par un amour pur de tout calcul ». Il règne entre eux une parfaite égalité, marque la plus certaine d'une liaison profonde. Or cette égalité ne saurait se maintenir avec le caractère des deux personnages, avec le caractère d'Adolphe surtout qui inconsciemment ne peut admettre Ellénore autrement que comme un objet, non pas comme un autre sujet indépendant de lui-même. Et Adolphe ne tardera pas à trouver dans les conséquences de cette parfaite égalité tous les motifs du conflit : « Il résultait de son abandon complet avec moi qu'elle ne me déguisait aucun de ses mouvements. » Si bien que le choix d'Adolphe se portant sur Ellénore, femme plus âgée, correspondrait au besoin de rendre manifeste la rencontre vécue quelques années auparavant, c'est-à-dire d'exercer sur un objet le temps destructeur devenu fonction agressive de l'individu. Pourquoi Adolphe ne parvient-il point à rompre et laisse-t-il le destin aller son cours, si bien qu'Ellénore doit mourir ? C'est qu'obéissant à l'ambivalence de sa nature, il ne supporte pas la séparation pure et simple, la séparation étant devenue en quelque sorte l'attrait même de cette liaison : il se sépare à tout instant, pour ne pas se séparer une fois pour toutes.

Ellénore représente dans le monde de Benjamin Constant — et nous oublierons ici qu'il s'agit de Madame de Staël — la conscience de la possibilité de l'éternel, la conscience seulement, en l'absence de la foi. Ellénore croit admettre Adolphe comme un autre moi

et non pas seulement comme l'objet de sa passion. Mais sachant bien qu'engagée dans le temps, ses moyens de retenir Adolphe, de s'imposer à lui, s'épuisent, elle cède à la tentation du chantage par le sacrifice que lui offre sa situation de victime. Si Ellénore aimait Adolphe selon le sentiment de l'éternel, l'épuisement de ses moyens serait sans effet sur elle, elle prendrait à son compte toutes les conséquences de l'égoïsme de son amant, elle rentrerait dans l'ordre des choses, épouserait le Cte de P. — et vivrait de son secret. Ce qui ne veut pas dire que sa passion en serait moins intense, moins dévorante même. Mais Ellénore, tout comme Adolphe, a intériorisé le temps. Ellénore ne consent pas à être dévorée seule pour sauver Adolphe — elle ne consent qu'à être détruite avec lui. « Si je pouvais me faire illusion sur vous, je consentirais peut-être à une absence dont l'amertume serait diminuée par la perspective d'une réunion douce et durable.... » Mais, pas plus qu'Adolphe, Ellénore n'a d'illusion — c'est-à-dire ce que tous deux entendent par ce terme : d'espérance — et, à une absence où l'attente, n'évoquant que le passé, empêcherait un nouvel avenir, elle préfère vivre dans la présence de son amant, quitte à renouveler à chaque instant l'expérience de l'absence intérieure.

Pierre KLOSSOWSKI.

LE MOUVEMENT VÉCU [1]

Le sujet de cette conférence touche à des idées qui, pour moi, sont devenues de plus en plus concrètes au cours des dernières années. Dès le début, cette conférence devait devenir, sans intention particulière de ma part, mais cependant par une nécessité immanente, un hommage au *genius loci*, ou, pour être plus précis, aux génies du lieu. Cet hommage, il est vrai, a, comme vous le remarquerez, parfois un caractère combatif ; il tient plus souvent du tournois que de la révérence. Mais il doit en être ainsi, car la lutte, la discussion, la différenciation sont les éléments de la pensée scientifique. Nos monologues eux-mêmes, nos conférences sont des dialogues que nous soutenons avec nos compagnons de lutte, les morts et les vivants.

Le titre, « le mouvement vécu », éveillera en vous le souvenir d'une terminologie analogue ; je pense aux notions de « temps vécu » et « d'espace vécu » que M. Minkowski a introduites dans la psychologie. Ce rapprochement entre mon sujet et les travaux de M. Minkowski ne provient pas seulement, je dois en convenir, d'une nécessité immanente ; il est voulu. En effet, je voulais exprimer par là que ma façon de concevoir les problèmes de la psychologie et de la psychopathologie coïncide en de nombreux points avec celle de M. Minkowski, lequel a reçu de Henri Bergson des impulsions décisives. Le titre de cette conférence devait me permettre, alors que j'apparaissais devant vous comme un étranger, de me ranger parmi vos vieilles connaissances.

Mais le « mouvement vécu » n'est pas uniquement l'expression de rapports amicaux. Il est aussi un cri de guerre. L'adjectif « vécu » différencie le mouvement ainsi caractérisé et l'oppose à ce que l'on se représente d'habitude lorsque l'on parle de mouvement tout

1. D'après une conférence faite au Groupe d'études philosophiques et scientifiques pour l'examen des tendances nouvelles à la Sorbonne le 12 décembre 1935.

simplement, sans détermination plus précise. Or le mouvement en général est pour nous le mouvement dont nous avons appris les lois dans la physique classique. La notion du mouvement de la physique classique provient en droite ligne de la philosophie de Descartes.

La philosophie cartésienne, et avec elle la notion cartésienne du mouvement, n'a jamais cessé de faire sentir son action, et c'est contre cette théorie cartésienne du mouvement que nous luttons et que nous devons lutter, si nous voulons comprendre le mouvement chez l'homme et chez l'animal.

Descartes lui-même a comparé la philosophie toute entière à un arbre dont les racines sont formées par la métaphysique et dont les trois branches maîtresses sont la médecine, la mécanique et la morale. De même que le tronc sort des racines et les branches du tronc, de même une connaissance sûre de la vérité dans les sciences spéciales n'est pas possible sans une connaissance préalable des principes des choses matérielles, et celle-ci à son tour réclame la connaissance des vérités métaphysiques. Descartes a toujours insisté sur la nécessité de respecter cette solidarité des parties d'un tout. Or le riche épanouissement des sciences spéciales a de plus en plus détourné le regard des principes, l'a tourné vers des questions isolées et l'y a borné. Et c'est ainsi que la notion physique du mouvement semble, même dans les sciences spéciales, qui n'ont rien à voir avec la physique, dépourvue de tout problème et parfaitement bien assise, et que l'on applique cette notion à des mouvements non-physiques, et cela sans aucune hésitation. On a presque oublié les bases de la notion du mouvement dans la philosophie de la nature, les suppositions et les difficultés qu'elle implique, ses contradictions et ses paradoxes ; tout cela, il faut bien le dire, n'est plus actuel. Une doctrine reposant sur une abstraction puissante et géniale et pleine d'énigmes profondes et dangereuses passe aujourd'hui pour presque naturelle.

Les physiciens modernes sont, il est vrai, pour la plupart enclins à la prudence. Un des plus grands parmi eux, Heisenberg, a dit récemment que « dans un système de lois déterminé, à cause des notions fondamentales sur lesquelles il est bâti, seules des questions bien définies ont un sens ; c'est pourquoi il s'isole d'autres systèmes dans lesquels d'autres questions se posent. Dans les sciences exactes,

on ne passera jamais d'un domaine d'expériences déjà exploré à un nouveau domaine en appliquant simplement aux nouvelles expériences les lois reconnues jusqu'alors. Bien plus, un domaine d'expériences entièrement nouveau amènera toujours la formation d'un nouveau système de notions et de lois scientifiques qui sont dans leur principe autres que les précédentes, sans qu'on puisse toutefois les analyser rationnellement avec plus de facilité ». « L'espoir de vouloir comprendre tous les domaines de la vie spirituelle en partant des principes de la physique classique n'est donc pas plus justifié que l'espoir du voyageur qui croit pouvoir résoudre toutes les énigmes lorsqu'il sera allé au bout du monde [1]. » Le physicien lui-même ne donne donc pas seulement au physiologue et au psychologue le droit de développer ses propres principes, le propre système de sa science, il lui en fait un devoir.

Il est nécessaire de connaître les hypothèses de la philosophie de la nature contenues dans la notion du mouvement de la physique classique, pour comprendre pourquoi Descartes et à sa suite une grande partie des psychologues croient qu'il ne peut y avoir qu'une seule sorte de mouvement, pourquoi ils pensent que, dans le système de la science, il n'y a pas de place pour le mouvement vécu. Cette connaissance nous est également indispensable pour édifier, à l'opposé de cette opinion, une théorie du mouvement vécu. Car nous devons connaître l'endroit où nous nous en écartons.

Je dois naturellement renoncer maintenant à un exposé approfondi. Mais les conceptions de Descartes sont si vastes, ses pensées fondamentales ont eu des conséquences si importantes qu'il est possible d'éclairer la situation historique grâce à quelques indications.

Dans la *Sixième Méditation* se trouve ce court paragraphe sur le mouvement : « Je connois aussi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de prendre diverses situations, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle ; mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent appartenir à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas une substance intelli-

1. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, Leipzig, 1935.

gente, puisque dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence [1]. » Ces quelques phrases, qui sont une suite et une interprétation nécessaire de la doctrine cartésienne des substances, ont fixé pour des siècles le destin de la psychologie du mouvement. La sensation et le mouvement sont radicalement séparés, ils appartiennent à des mondes différents : la sensation à celui de la chose qui pense (*res cogitans*), le mouvement à celui de l'extension (*res extensa*). Descartes les a séparés ; rien n'y a été changé jusqu'à nos jours. L'influence de ses pensées fut si puissante que parfois on a perdu même la conscience du problème qui nous occupe ici.

Dirigeons notre attention, pour un moment, vers le phénomène du mouvement vécu et essayons de nous libérer de toute dogmatique ; il nous semblera à tous — que nous soyons cartésiens ou non — qu'il y a une liaison interne entre sensation et mouvement. Je me meus, je pars d'ici pour aller là, je m'enfonce dans l'espace ; mon mouvement se produit dans une certaine direction, avec une certaine vitesse, avec un certain déploiement de force. La direction, la vitesse, la longueur du pas, tout cela m'est imposé par l'ambiance. J'ai une façon différente de poser mon pied par terre selon que je suis sur le pavé ou sur un sol bourbeux, dans la plaine ou dans la montagne, à la lumière ou dans l'obscurité ; devant un obstacle je recule. Ou bien, autre exemple : je tiens un porte-plume autrement qu'une feuille de papier ou qu'un parapluie dans la tempête. La fermeté avec laquelle je saisis l'objet dépend de la résistance des choses, de leur tendance à m'échapper. Nous remarquons toujours une relation *interne* entre la sensation et le mouvement. En tant qu'être sentant et se mouvant, je suis une seule et même personne, et je vis comme tel dans mon monde qui est *un*. Le problème qui émerge ici est le suivant : devons-nous donc nous représenter la relation entre la sensation et le mouvement comme une relation interne, c'est-à-dire comme une unité et non comme un assemblage ? Et à cela il faut ajouter la question de savoir *comment* nous sommes capables de concevoir sous forme d'unité une telle diversité de sensations et de mouvements.

Mais, si nous suivons Descartes, il ne peut y avoir qu'une relation

1. *Œuvres* de DESCARTES, publiées par V. COUSIN, tome Ier, p. 333.

externe, un rattachement et une influence réciproques *externes*, correspondants à ceux qui unissent le centre sensitif au centre moteur. Le postulat de l'unité de l'organisme ne provient pas de l'observation physiologique elle-même ; il lui est *donné*, il naît seulement de la conscience que l'objet de la physiologie est un organisme animé. C'est uniquement dans son attitude vis-à-vis du monde que l'organisme est un, c'est-à-dire en tant que corps d'homme ou d'animal doué d'une âme, mais non en tant qu'organisme isolé sur lequel n'importe quels processus exercent une action et duquel partent n'importe quelles réactions. Tant que la psychologie se raccroche à la physiologie, tant qu'elle considère les sensations uniquement comme les contenus de la conscience accompagnant des processus de sensation et qu'elle conçoit le mouvement même comme exécution du mouvement, elle ne peut parvenir à la compréhension de la relation interne qui existe entre la sensation et le mouvement.

Or, Descartes enseigne précisément que la psychologie du mouvement dépend absolument de la physiologie. Il ne connaît le mouvement vécu que comme processus du mouvement et exécution du mouvement *dans* un corps. Le corps, le mien comme celui de tous les autres hommes et animaux, doit être compris de façon purement mécanique. Puisque tout mouvement est un mode de l'extension et que tout événement corporel n'est vrai et réel que dans la mesure où il peut être compris mathématiquement, il ne reste plus de place pour une psychologie du mouvement indépendante, parce que justement il ne peut pas y avoir de mouvement vécu en tant que tel.

Je n'ai pas besoin d'exposer en détails avec quelle fidélité la psychologie a suivi cette pensée de Descartes jusqu'à nos jours. Il suffit d'ouvrir un manuel de psychologie, là où on parle du mouvement, et vous verrez immédiatement que presque tout se rattache au schéma cartésien.

Ainsi la première tâche de la doctrine du mouvement vécu est d'examiner si l'on a raison de faire dépendre de la physiologie la psychologie du mouvement. N'a-t-elle pas d'autre devoir que celui de prendre à son compte les connaissances de cette science ? N'a-t-elle pas un objet, des questions, un système, des principes fondamentaux à elle ? N'oublions pas cependant que pour Descartes la

différence entre un corps vivant et un corps mort est la même que celle entre une montre dont le ressort est tendu et une montre dont le ressort est cassé. C'est une comparaison que Descartes lui-même a employée dans les *Passions de l'âme*. Certes, si la chose vivante n'est pas une façon d'être particulière, il ne peut pas y avoir de mouvement vécu comme genre particulier de mouvement. Nous ne pourrons donc éviter de nous demander quel est le *sujet* du mouvement vécu et sa façon d'être. Car nous serons tous d'accord sur le fait que chaque mouvement est le mouvement de quelque chose. Lorsque nous parlons de mouvement, nous parlons toujours — que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non — de quelque chose qui est en mouvement. Chaque affirmation de mouvement est en même temps une affirmation sur la nature de la chose en mouvement. La question du sujet du mouvement vécu et de sa façon d'être est donc une question ontologique. Mais, parmi les savants des diverses disciplines, il y en a certainement beaucoup qui tiennent la métaphysique pour quelque chose de superflu. Or, ils ne se représentent pas suffisamment que toutes les notions fondamentales des sciences spéciales, même celle des sciences exactes, proviennent d'une métaphysique bien déterminée. On peut évidemment renier cette origine, tout comme on peut renier ses ancêtres, mais on ne s'en libère pas pour autant. Je voudrais rendre mon idée encore plus claire, à l'aide d'autres comparaisons. Celui qui veut obtenir une nouvelle rose ne parvient pas à son but en colorant les fleurs ou en taillant les feuilles ; c'est le germe qu'il doit changer. Telle est notre situation en ce moment. Si nous voulons séparer le mouvement vécu du mouvement mécanique, nous devons aller au germe de la doctrine, c'est-à-dire à la métaphysique.

D'après la conception admise pendant longtemps, le mouvement vécu, l'impression que nous nous mouvons est une impression illusoire, c'est une qualité secondaire, comme les impressions de couleurs, de sons, etc. Font seuls exception les mouvements provoqués par la volonté. Nous en reparlerons plus tard. Pour la simplicité de notre exposé, nous devons nous en abstenir maintenant. Ce qu'il y a de réel dans le mouvement vécu est donc *l'exécution* du mouvement. Celle-ci se passe, il est vrai, *dans* l'organisme, mais elle fait que le corps change de place dans l'espace. On

remarque le changement de place par des sensations de la vue et du toucher. Mais même unies à l'exécution du mouvement elles ne pourraient pas produire l'intuition qu'est le mouvement actif. L'intérieur et l'extérieur restent séparés ; la psycho-physiologie n'est pas capable d'expliquer comment on parvient à l'impression illusoire que nous nous mouvons de nous-mêmes.

Toute cette confusion de sensations internes représentant des processus extérieurs, de sensations externes réglant des processus intérieurs, de représentations qui visent quelque chose de *futur* et se réalisent cependant dans le présent, tout cela ne peut être remis en ordre à l'aide d'additions correctives. Une telle doctrine pèche par la base.

Un court passage des *Méditations* a servi de point de départ à nos considérations sur la doctrine cartésienne du mouvement ; or l'exposé que nous en avons fait jusqu'ici ne repose naturellement pas uniquement sur une interprétation de ce seul passage, mais il a cherché à la faire entrer dans le cadre de l'œuvre totale. Nous allons pourtant revenir encore une fois à ce passage, car son contenu est loin d'être totalement épuisé. Non seulement la sensation y est séparée du mouvement, mais en même temps le sujet l'est de son monde. Moi, en tant que chose qui pense, j'occupe, si l'on peut dire, une place hors du monde des choses corporelles. Ainsi, le moi regarde le monde de l'extérieur. L'âme est liée au corps d'une manière énigmatique. Évidemment l'âme reconnaît son propre corps grâce à quelques signes particuliers et le distingue des corps étrangers, mais en même temps elle demeure séparée de son propre corps.

Au cours des siècles suivants, les sciences ont abandonné la doctrine cartésienne des substances. Personne ne pense plus à admettre un lien particulièrement intime entre l'âme et le corps dans la glande pinéale ; cependant le sujet a conservé son caractère, il reste en dehors du monde. Le sujet des sensations et des mouvements, qui ne peut être qu'un sujet fini, en perpétuel devenir, apparaît toujours sous le costume d'emprunt du *Ego* cartésien.

Cela apparaît en de nombreux endroits, surtout peut-être dans la psychologie moderne de l'espace. Car toute la lutte entre le nativisme et l'empirisme (en particulier les débats sur l'aperception de la profondeur) a été menée comme si un esprit extra-

mondial regardait l'espace. Or, le véritable problème n'est pas la contemplation qui fait connaître l'espace, mais le *fait* d'être dans l'espace. C'est seulement en tant qu'être existant dans le monde que je puis sentir et me mouvoir.

L'espace qui s'offre aux regards de l'âme est, d'après Descartes, l'espace homogène à trois dimensions. Le système de référence du mouvement humain et du mouvement animal serait ainsi le monde, non l'entourage d'un être se mouvant. Mais pouvons-nous décrire de façon à peu près complète le mouvement vécu, en nous rapportant à l'espace s'étendant uniformément en longueur, en largeur et en profondeur ? Il me semble que nous ne le pouvons pas — en tout cas pas sans réduire fortement et sans rejeter tout ce qui est important pour le phénomène du mouvement vécu. Mais, comme nous ne pouvons déduire ni comprendre exactement le mouvement vécu en le rapportant à l'espace homogène, une question se pose : quelle structure a l'espace du mouvement vécu ? quel est son rapport avec l'espace physique ? quelle est sa signification ontologique ?

Dans la psychologie des sensations, la notion de l'espace visuel est depuis longtemps familière. Mais dans la psychologie du *mouvement* on a voulu demeurer fidèle à la notion cartésienne de l'espace. Puisque Descartes conçoit le mouvement comme un processus de mouvement dans la machine qu'est le corps, il ne pouvait pas reconnaître pour le mouvement vécu d'autre système de référence que l'espace physique. Mais nous ne sommes plus dans la situation où il était.

La connaissance des lois mécaniques du mouvement ne mène pas à la compréhension du mouvement vécu. Pouvons-nous décrire et comprendre d'après *les mêmes lois* le mouvement d'un corps humain pendant la chute et les mouvements péristaltiques des muscles de l'intestin, ou bien le rétrécissement de la pupille à la lumière, ou les mouvements automatiques qui permettent de conserver l'équilibre, et un mouvement pour saluer ou pour saisir n'importe quel objet ou pour sauter par-dessus un fossé ? Je veux dire : exactement d'après *les mêmes principes*, dans le sens où Descartes parle de principes. Personne ne contestera qu'il demeure des différences dans toutes ces sortes de mouvements. Il se pourrait

cependant qu'on puisse tous les ramener à un commun dénominateur.

Mais considérons ce qui suit. Le temps pendant lequel nous suivons par la mesure les mouvements péristaltiques est le temps objectif de la pendule, l'espace dans lequel nous les observons est l'espace interne du corps, compris en tant qu'espace objectif partiel. Il faut changer radicalement sa façon de voir, si l'on veut comprendre un phénomène comme, par exemple, le saut. Je puis évidemment chronométrer exactement la durée, le commencement et la fin d un mouvement de saut ; je puis de même déterminer d'après un barème spatial objectif la hauteur ou la longueur d'un saut ; cela se produit tous les jours dans les épreuves sportives. Mais qu'a-t-on réellement mesuré ? Je l'ai déjà dit : le saut. En ce moment, ce n'est pas le saut qui nous occupe — bien que nous nous soyons exprimés de façon un peu imprécise — mais *l'action* de sauter. Nous ne nous inquiétons pas du système de référence spatial et temporel du saut accompli, mais de celui du saut qui est en train d'être exécuté ; *l'action du sauteur*, voilà en ce moment l'objet qui retient notre attention.

Or le sauteur saute à présent ici, il saute à présent d'ici à là. « A présent » et « ici », c'est grâce à eux que le sauteur se trouve dans sa situation actuelle. Nous pouvons donc dire que pour comprendre le saut il nous faut une analyse de la position, pour comprendre le sauteur il nous faut une analyse de la situation. Voilà deux choses très différentes et que l'on ne peut ramener l'une à l'autre.

Que ces deux façons de voir soient différentes, cela apparaît encore dans la réflexion suivante. Lorsque je saute, je me dirige d'ici à là, c'est-à-dire que je suis dirigé vers l'*autre* point, par-dessus un espace intermédiaire, vers l'endroit où je ne suis pas encore. Toutes ces circonstances, la direction elle-même, le rapport intentionnel à *l'autre* point, l'espace intermédiaire, la direction « là-bas » où je ne suis pas encore, le « pas encore », tout cela on ne peut le faire comprendre dans l'espace objectif commun ni dans le temps objectif commun. Pensez seulement au fait que l'endroit vers lequel je me dirige en sautant, disons l'autre rive d'un ruisseau, se trouve en ce moment précis devant mon regard. Cependant il m'apparaît comme quelque chose de futur. Le mouvement du sauteur est dirigé dans le sens de la profondeur ; nous ne devons

pas dire de la profondeur de l'espace. Car la profondeur est, nous venons de le voir, également la profondeur du temps, ce qu'il y a de futur. « Là-bas », l'endroit vers lequel je me dirige en sautant est pour moi un endroit éloigné et dans le temps et dans l'espace. Espace et temps ne sont pas séparables pour le mouvement vécu.

Certes, il n'y a personne parmi vous qui n'ait pas encore sauté. Pendant certaines périodes de notre enfance nous aimions mieux sauter que marcher tranquillement. Le saut en tant que mode de locomotion est bien familier à tout le monde. Il n'est point nécessaire de commencer par le découvrir au laboratoire. Mais pourtant, ne nous est-il pas trop familier, — si familier que nous ne voyons plus les problèmes qu'il peut impliquer ? Nous ne voyons pas de difficultés à faire sauter un chien en l'incitant par un morceau de viande.

Je vous ai déjà indiqué quelques caractères spécifiques du saut. Mais, que se passe-t-il à l'instant précédant le saut, pendant que nous incitons le chien à sauter ?

Seul ce que nous ne possédons pas encore peut nous inciter à l'acquisition. Voici un phénomène très simple ; mais vous verrez tout de suite que sa compréhension implique des difficultés peut-être imprévues. Ne craignons pas le paradoxe : on peut posséder ce qu'on ne possède pas encore, comme le chien possède le morceau de viande qui, en l'appelant à travers l'espace, l'incite à le vaincre. Le phénomène attirant agit sur les sens ; mais pourtant, remarquons bien, il ne serait pas attirant si nous n'étions pas susceptibles d'être attirés, c'est-à-dire susceptibles de nous mouvoir, de nous approcher. C'est ici qu'on entrevoit ce que j'entends par liaison interne entre la sensation et le mouvement. Car ce qui agit sur nos sens ne reçoit pourtant son caractère d'attirant que par le fait que nous sommes muables.

Lorsqu'Ulysse s'approcha des îles des sirènes et qu'il dut craindre d'entendre leurs appels enchanteurs, il remplit de cire les oreilles de ses compagnons et il se fit attacher au mât du vaisseau.

Ce ligotage empêcha le mouvement, mais il ne supprima pas sa faculté de se mouvoir. Quoique ligoté, Ulysse éprouva la puissance des sons enchanteurs. Inversement, un malade atteint de schizophrénie reste immuable dans son état catatonique, bien qu'il ne soit ni ligoté ni paralysé. Il reste immuable parce qu'il a

été touché par un trouble fondamental de sa motricité entière. Sa maladie a porté atteinte aux couches les plus profondes de sa personnalité. Immobiles encore, nous sommes muables. La muabilité est un facteur essentiel et constitutif de notre existence : c'est elle qui rend possible nos rapports avec le monde ambiant, et par là influe aussi sur toutes nos sensations.

La question de savoir comment nous parvenons à une aperception de la profondeur a occupé les savants pendant de longues années. Ce qu'il y avait de caractéristique dans cette controverse, c'est que l'on considérait la question uniquement comme un problème relevant de la doctrine de la sensation et de la perception, mais non du mouvement, et comme un problème de l'espace, mais non également comme un problème du temps. La discussion sur le fait de savoir comment nous parvenons à une perception de la profondeur n'a pas, malgré sa longue durée, abouti à un résultat satisfaisant ni à une solution nette. Il ne pouvait en être autrement, car on a toujours essayé de faire passer la situation pour une position. Cependant l'analyse de la position ne nous fait connaître que le rapport de contiguïté, le rapport de voisinage ; le fait que nous percevons la profondeur, comme on dit, et que, dans nos mouvements, nous nous dirigeons dans le sens de la profondeur, ce fait signifie que nous nous trouvons vis-à-vis du monde dans un rapport de totalité. Ce rapport de totalité ne peut pas être un composé, même de nombreux rapports de voisinage ; il est une chose qui ne peut être insérée dans le système de la kinématique. Il est quelque chose de nouveau que nous rencontrons pour la première fois dans le domaine de la vie psychique, que nous connaissons et devons reconnaître, et qui caractérise l'animal et l'homme, c'est-à-dire tous les êtres vivants qui peuvent se mouvoir.

L'analyse de la situation, qui est nécessaire pour comprendre le mouvement vécu, est une obligation psychologique ; nous ne pouvons pas plus la remplacer par des analyses physiologiques que celles-ci ne peuvent être remplacées par elle. Les deux ordres de recherches ne se contrecarrent pas, ils se complètent. Le travail psychologique n'est pas terminé lorsque la physiologie a dit son mot ; la psychologie du mouvement a ses objets et sa méthode à elle. Dans l'évolution historique de la science, ils ne sont tombés

que pour un temps dans un oubli dont on doit aujourd'hui les tirer.

Supposons une fois que la recherche physiologique du mouvement de saut soit parvenue à un point final, supposons que le physiologue ait analysé le processus du mouvement de saut jusque dans ses détails, que la physiologie soit renseignée sur l'attitude et la position, sur le centre de gravité et sur l'équilibre, sur l'activité des agonistes, antagonistes et synergiques, sur le freinage et le changement des mouvements spéciaux, sur la direction donnée aux mouvements par les sensations kinesthésiques et les excitations tactiles externes, et aussi sur la dépense de matière, la dépense d'énergie, le rendement du travail et la fatigue, sur la coordination du mouvement grâce au système nerveux central, sur la direction végétative, sur le tonus, les courants d'action et la chronaxie, bref sur toutes les questions physiologiques qui peuvent se présenter ; eh bien ! toute l'abondance de ces connaissances ne répondrait encore pas au problème relatif au fait de se mouvoir, de sauter — façon particulière de se mouvoir.

Tous ces processus doivent être en ordre pour que nous puissions nous mouvoir. *Sans* muscles, nous ne pouvons pas nous mouvoir ; qui voudrait le contester ? Mais il ne faut pas retourner cette phrase et dire que se mouvoir c'est l'exécution d'un mouvement, un processus *dans* le muscle. Le fonctionnement exact de l'appareil moteur est la condition *sine qua non* du mouvement, mais il n'épuise pas le mouvement vécu. Si l'on veut donner à la phrase : « sans muscles, nous ne pouvons pas nous mouvoir » une forme positive, il faut dire : « Nous nous mouvons *au moyen* des muscles ». Mais au cours du développement historique, le moyen est devenu la chose. C'est Descartes qui a donné l'impulsion à cette évolution. Le suivent — consciemment ou non — tous ceux qui croient que l'on peut définir le mouvement vécu dans son ensemble comme une combinaison de hauts et de bas réflexes. La perspective d'une exécution concrète de ce plan que l'on a souvent considéré comme une hypothèse de travail semble toute proche depuis que Pawlow a communiqué les observations devenues rapidement célèbres, c'est-à-dire depuis que l'on a pu ajouter à la notion du réflexe la notion du réflexe conditionné.

Il est universellement connu que Descartes tout le premier a lancé

la doctrine du mouvement réflexe. Il est moins connu que ce qu'on nomme aujourd'hui réflexe conditionné a été aussi décrit par Descartes et que celui-ci a également donné du phénomène une explication théorique, qui correspond entièrement à la conception moderne.

Sa description se trouve dans les *Passions de l'âme,* à l'article 50 de la première partie, où il dit ce qui suit :

Et il est utile de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la *nature* à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par *habitude....* Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient *naturellement* joints avec ceux qui excitent en elles certaines passions, ils peuvent toutefois par *habitude* en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise *par une seule action,* et ne requiert point un long usage. Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeoit auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles, qui ont coutume de les accompagner. Ainsi lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle, et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte, que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions ; car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes ; et que ceux même qui ont les plus foibles âmes pourroient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions si on employoit assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

Je ne cite pas ce passage pour diminuer le mérite de Pawlow, car je suis absolument convaincu qu'il est parvenu entièrement de lui-même à sa découverte et à sa théorie, et que ce passage n'était pas nécessaire pour lui donner une impulsion. Il lui est vraisem-

blablement resté inconnu. Je ne cite pas ce passage non plus pour augmenter la gloire de Descartes, suivant un besoin d'équité historique. Il m'importe plutôt de montrer que la doctrine moderne des réflexes conditionnés est un épanouissement tardif de la philosophie cartésienne.

D'après une opinion très répandue, la doctrine des réflexes conditionnés est une théorie simple, systématiquement achevée et qui par-dessus le marché s'adapte facilement et étroitement aux faits. Ces deux suppositions ne sont pas justes. La théorie est compliquée, pleine de contradictions ; en dépit de l'accumulation des hypothèses, elle ne peut pas expliquer les faits ou bien elle ne peut les expliquer qu'en se mettant finalement en pleine contradiction avec ses propres suppositions. Il me semble que Pawlow n'a pas atteint son but, qui fut de faire rentrer entièrement la psychologie dans la physiologie. C'est justement d'une analyse phénoménologique de ses observations, que j'accepte tout à fait, que je déduis qu'on ne peut pas comprendre le mouvement vécu comme une exécution de mouvement, ni le Devenir comme une succession dans le temps, ni la situation comme une position. Les phénomènes qui sont qualifiés de réflexes conditionnés et expliqués comme tels ne doivent pas être compris comme un processus *dans* l'organisme, mais comme la façon dont les êtres animés se comportent vis-à-vis du monde ; bref ce ne sont pas du tout des réflexes. Et — il faut le dire pour compléter — on peut aussi peu expliquer le fait de sentir comme un processus de sensation que le fait de se mouvoir comme un processus de mouvement.

Le psychologue qui veut baser sa doctrine du mouvement sur les principes du mouvement de la physique ne doit pas oublier comment sont faits l'espace, la matière, le mouvement qui donnent leur valeur à ces principes. S'il ne l'oublie pas, ou mieux, s'il réfléchit une fois à ces principes, il doit se demander si, en tant que psychologue, il peut travailler avec ces notions. Les résultats merveilleux de la physique théorique, la vérification quotidienne de sa connaissance dans la pratique de la vie nous trompent bien trop facilement sur les problèmes que posent ses bases.

Tout comme dans la physique, nous sommes aujourd'hui obligés dans la psychologie de nous rappeler de nouveau les bases et seule-

ment lorsque cela est fait de nous tourner à nouveau vers les questions spéciales. En face de l'obscurité énigmatique de la notion physique du mouvement nous trouvons courage et foi en une psychologie du mouvement indépendante.

Je n'ai pas l'audace de croire que j'ai déjà convaincu par mes arguments tous les partisans de la doctrine d'une méthode unique dans les sciences. Mais je suis sûr que, si je pouvais inviter le plus décidé parmi mes adversaires à voir avec moi une partie de football, il apparaîtrait aussitôt que le partisan d'une méthode unique oublie totalement ses convictions théoriques dans la pratique quotidienne.

Comme spectateurs d'une partie de football, nous sommes tous d'avis que le ballon est mû d'une autre manière que les joueurs. Le physiciste même ne fait pas exception. Si le ballon passe le but, il applaudira comme nous le joueur qui a envoyé le ballon, mais il ne louera pas le ballon qui a passé si exactement. Et si l'adresse du gardien de but détourne le danger au dernier moment, ce n'est pas le ballon qu'ils applaudiront, mais *l'homme*, à condition qu'il appartienne à leur équipe préférée.

Chacun distingue donc dans un tel cas le mouvement mécanique et le mouvement vécu. Et il y a là quelque chose d'extrêmement curieux. Si nous voulions demander à quelqu'un en quoi le mouvement mécanique se distingue du mouvement animé, quelles sont les caractéristiques générales du mouvement vécu, il ne nous faudrait pas attendre de réponse très précise. Quelques-uns nous renverraient peut-être à l'antithèse actif-passif ; on noterait aussi le fait de viser un but, bien plus l'adaptation du mouvement à la situation actuelle. Quoi qu'il en soit, le contraste demeure entre la sûreté de décision dans un cas particulier et l'ignorance des raisons de la décision.

Dans la vie quotidienne, l'individu ne prend pas ses décisions comme un être doué d'une connaissance objective. Il porte un jugement de perspective, non un jugement objectif. D'après ses relations avec les choses, il décide si elles se meuvent avec lui, ou non. Il juge l'ensemble sans réfléchir au genre de son propre mouvement.

Dans la vie quotidienne la distinction entre le mouvement

inerte et le mouvement vécu prend une signification extraordinaire. Nous, c'est-à-dire nous tous, sans exception, quelles que soient par ailleurs nos convictions théoriques, nous concevons le mouvement vécu comme une des caractéristiques les plus importantes des êtres vivants. Imaginez que quelque part, sur un chemin obscur, dans la campagne, quelque chose d'inconnu et de gigantesque émerge devant vous. Vous ne savez pas ce que c'est, vous ne savez pas si cela vous est hostile ou favorable. Vous l'observez, et soudain vous remarquez, à votre grand émoi, que cette chose inconnue *se meut*. Mais ensuite vous vous apercevez avec satisfaction que vous vous êtes trompé, qu'elle ne se meut pas d'elle-même, que c'est une chose inerte.

Dans cette expérience, vous ne pensez pas que la différence entre le mouvement mécanique et le mouvement vécu est analogue à celle entre le mouvement rectiligne et le mouvement circulaire. Vous considérez le mouvement vécu comme l'expression d'une autre façon d'être, vous l'acceptez sans réfléchir comme un critère essentiel. Cette conception du mouvement vécu n'a pas moins fait ses preuves dans la vie quotidienne que la doctrine physique du mouvement dans la technique. Bien plus, on peut dire que la pratique de la vie sociale est basée sur cette conception du mouvement vécu et sur la compréhension de ses variations dans le détail.

Le contraste entre la sûreté de décision et l'ignorance des raisons de la décision n'en apparaît que plus étonnant. Mais nous nous comprenons les uns les autres, sans nous comprendre nous-mêmes. La langue a deux fonctions : elle sert à la *compréhension* sociale et à l'intelligence *objective*. Il y a beaucoup de paroles grâce auxquelles nous pouvons aisément nous comprendre les uns les autres sans que nous ayons compris exactement la chose elle-même. A cette catégorie de mots appartiennent les expressions comme « ici, maintenant, là, vers, entre, rapprochement, direction ». La facilité de la compréhension nous empêche de voir les problèmes concrets que cachent ces notions. Nous prenons dans la vie quotidienne des choses bien connues et familières, mais en même temps non reconnues, et nous les faisons passer dans la science. Ces expressions empruntées à la langue courante sans qu'on ait examiné leur signification propre se trouvent

souvent en contradiction absolue avec le système de notions dans lequel elles sont introduites. Mais, parce qu'elles passent pour claires et distinctes sans l'être cependant, la contradiction, et avec elle souvent l'insuffisance de la théorie toute entière, demeure cachée.

A la conception pré-scientifique du mouvement vécu qui se confirme si bien dans la vie quotidienne appartient encore l'idée que le mouvement est rapporté à l'ordre spatial phénoménal. Quand par exemple le joueur de football cherche à filer le ballon devant son adversaire, quand il cherche à le lancer à un partenaire ou vers le fond, dans ce cas nous pensons tout naïvement que cet ordre phénoménal : « l'un à côté de l'autre, l'un derrière l'autre, etc. » dirige le mouvement. Admettons qu'un avant essaye de toucher le but en lançant le ballon à côté du gardien de but ou par-dessus lui. Pendant que le joueur court avec le ballon, l'adversaire se tient *entre* lui et le but ennemi, le but se trouve *derrière* le gardien de but. Bien que pendant la course les projections optiques sur la rétine changent continuellement et avec elles les complexes des endroits excités et non excités dans le système nerveux, le rapport « entre » et le rapport « derrière » demeure le même. Et ces rapports doivent avoir un effet.

Je dois me contenter de constater cette opinion pré-scientifique. Je ne puis examiner maintenant le pour et le contre de son exigence, car le physiciste s'impatiente depuis longtemps. Il brûle de me répondre : « Ce que tu racontes là est bel et bien. Je te concéderais même que dans la vie quotidienne, je me conduis réellement comme tu l'as dit. Mais ce n'est pas une objection sérieuse à ma conception du mouvement. Ce que tu décris, cela peut passer pour une observation macroscopique du mouvement, mais non pour une observation microscopique. Or, c'est par le microscope que nous apprenons à connaître la vérité. Ce que tu nommes mouvement vécu est, ainsi que l'observation au microscope nous le montre clairement, composé de mille mouvements isolés. Ce que tu qualifies de contraste qualitatif entre mouvement vécu et mouvement mécanique, l'observation au microscope le supprime. Il y a seulement des mouvements mécaniques ; et le soi-disant mouvement vécu n'est, comme je l'ai dit, qu'un composé de mille mouvements isolés. »

Mais il est temps d'en finir avec ce va-et-vient. Nous allons donc réfléchir à ceci : lorsque je pars d'ici pour aller là, il me faut un certain nombre de pas. Le chemin est un, et mon mouvement est un, et moi je suis un dans mon attitude vis à-vis du monde. Si nous suivons le physiciste, si nous laissons le mouvement vécu se fondre avec l'exécution du mouvement, que prendrons-nous pour unité, où nous arrêterons-nous dans la division progressive ? Devons-nous prendre le raccourcissement isolé d'un muscle pour unité, ou bien la contraction tétanique isolée ; devons-nous considérer comme l'un des mille mouvements le mouvement d'un muscle en entier, ou bien le mouvement d'une fibre musculaire ou d'une partie encore plus petite ? Devons-nous nous arrêter dans notre division aux structures microscopiques de l'anatomie ou bien aux parties par lesquelles la physique atomistique termine ? Mais peu importe l'endroit où nous arrêtons notre division. Si nous suivons le principe physique, il n'y a pas d'unité de mouvement, il n'y a pas de changement de lieu senti, mais seulement dans l'appareil moteur une somme de processus isolés qui auraient pour suite un déplacement du corps dans l'espace d'un endroit à un autre. Mais alors, il ne peut pas y avoir de *moi* qui se comporte comme une unité vis-à-vis du monde. Le problème de l'unité est le même pour le mouvement vécu et pour la sensation. On ne pourrait traiter le mouvement vécu d'exécution de mouvement que grâce à une doctrine d'association étroitement atomiste dans laquelle le moi serait sacrifié. On peut dire au contraire que, autant l'étroite doctrine de l'association s'est montrée insuffisante pour la sensation, la perception et la pensée, autant nous la trouvons insuffisante dans la doctrine du mouvement vécu. Bien plus, si nous voulons concéder au moi une valeur d'unité, nous ne pouvons pas placer le mouvement vécu sur le même rang que l'exécution du mouvement, et alors nous devons reconnaître que nous nous mouvons *au moyen* de nos organes.

Dans le raccourcissement des muscles, dans le jaillissement, dans le changement colloïdal, on ne peut rien découvrir qui corresponde au mouvement vécu et au sens de son mouvement. Si nous devions expliquer le mouvement vécu comme une somme de processus de mouvement dans l'appareil moteur, le fait de parcourir un chemin,

et, en général, tout mouvement vécu, ne serait qu'une apparence et une illusion.

En remplaçant le mouvement vécu par l'exécution du mouvement on a presque insensiblement fait du mouvement le sujet. Mais peut-on parler d'*un* mouvement, *du* mouvement, *des* mouvements ? Cela existe-t-il seulement ? Qu'est-ce donc que nous appelons *un* mouvement ?

Presque partout dans la psychologie, le mouvement est traité comme une entité indépendante. Le mouvement lui-même a été transformé en une chose qui est capable de complication. Le mouvement est, dans les divers genres, devenu un composé de diverses parties alternantes. Aux parties nécessaires au mouvement de réflexe doivent s'ajouter pour les modes de mouvements plus élevés de nouvelles parties, par exemple les représentations. Et alors le sujet du mouvement de réflexe serait le même que celui du mouvement volontaire. Erreur fondamentale ! Le muscle ou l'appareil senso-moteur est le sujet du mouvement de réflexe ; l'animal ou l'homme est le sujet du mouvement animé. Le muscle est mis en mouvement, l'homme se meut. Parce qu'il s'agit dans le mouvement mécanique et dans le mouvement animé de sujets différents, pour cette raison seule, c'est déjà un contresens que de former une série qui part, par ordre de complication de ses composantes, du mouvement de réflexe pour aboutir au mouvement volontaire.

La matérialisation du mouvement a eu pour conséquence une conception atomiste du mouvement vécu, qui domine la doctrine du réflexe comme celle du mouvement volontaire et celle de l'apprentissage de mouvements. Il nous faut maintenant analyser cette doctrine. James commence la description des « actions volontaires » en affirmant que « désirer, souhaiter, vouloir, sont des états de conscience que chacun connaît et que nulle définition ne peut rendre plus claire [1] ».

Après quelques remarques il ajoute : « C'est pourquoi nous pouvons partir de la proposition que les seuls effets externes *directs* de notre volonté sont des mouvements corporels. C'est le mécanisme de la production de ces mouvements volontaires qui doit nous occuper ici .» « Les mouvements que nous allons étudier se pro-

1. Cf. le parallèle étonnant dans les *Principes* de DESCARTES, I, 10 et 39.

duisent parce qu'ils sont désirés et d'abord voulus, avec la pleine connaissance préalable de ce qu'ils doivent être. Il s'en suit que les mouvements volontaires sont secondaires et ne sont pas des fonctions primaires de notre organisme »[1].

Mais il me semble que pour exécuter des actions volontaires *déterminées* on doit *en général* pouvoir exécuter des actions volontaires ; pour vouloir quelque chose de déterminé, on doit en général pouvoir vouloir ; pour se mouvoir d'une certaine façon, on doit en général pouvoir se mouvoir. La détermination provient de l'expérience. Mais cela n'aboutit à la détermination d'un mouvement que parce que le fait de se mouvoir peut être déterminé en lui-même. Et ceci à son tour parce que à chaque intuition appartient l'intuition de la limite et de la direction. L'intuition est déterminable dans sa limitation et dans le fait qu'elle est dirigée vers la totalité suivant les circonstances. Et ce rapport entre l'adaptation aux circonstances et la totalité permet l'ordre et la correspondance, la mesure définie et la limite définie.

Le fait d'apprendre des mouvements suit une systématique interne. Celui qui veut apprendre le violon doit avoir de l'oreille. Le son sous sa forme acoustique et avec sa qualité esthétique dirige l'activité de ses deux mains. On apprend une nouvelle espèce de *mouvements*. Les mouvements ne se présentent jamais isolés, mais sous forme de suite, d'alternance, de transition. La façon dont on parle des mouvements isolés (au pluriel) cache le fait qu'aucun mouvement ne commence de lui-même. Nous ne sommes jamais au commencement ; le point de départ d'un mouvement est toujours le point final d'un mouvement précédent.

Si James avait raison de dire qu'un certain mouvement qui s'est produit une fois par hasard, comme un réflexe, est exécuté plus tard volontairement, on pourrait faire commencer à un élève ses études de violon aussi bien par un concerto de Beethoven qu'en lui faisant râcler les cordes de son instrument. Mais chaque technique veut être apprise systématiquement. Et il y a en cela une progression du facile au difficile. Pourquoi appelons-nous facile le fait de râcler une corde avec l'archet par rapport à l'exécution du morceau de violon ? Quelle est la mesure d'après laquelle nous dis-

1. James, *Psychology*, London, 1905, p. 416.

tinguons les mouvements faciles des mouvements difficiles ? Cette distinction ne se rapporte pas aux mouvements isolés comme tels, mais à l'*ordre* des mouvements, à leur gradation et à leur mesure, à leur suite et à leur alternance. L'apprentissage de mouvements ne repose pas sur la répétition de décharges motrices fortuites qui sont associées à des représentations kinesthésiques et sont mises en marche par elles.

Même le chemin parcouru mille fois réclame toujours cependant une adaptation pas à pas. En partant d'une conception atomiste, on ne peut expliquer qu'une combinaison de mouvements isolés avec des sensations isolées. Pour la conception atomiste il ne peut donc y avoir chaque fois qu'un schéma rigide de mouvement. L'adaptation selon les circonstances à la situation actuelle demeure incompréhensible. La théorie est pour cette raison en contradiction avec les faits les plus simples de l'expérience. L'expérience montre que nous n'apprenons pas des mouvements, mais que nous apprenons à nous mouvoir.

L'endroit où se trouve le corps en mouvement ou au repos de la physique est fortuit, indifférent ; c'est l'endroit A ou B qui appartient à tous et peut être changé. De même le moment du mouvement est le point du temps T_0 ou T_x en général. Pour l'animal qui se meut ou pour l'homme qui se déplace d'ici à là, le temps et l'endroit dont il s'agit ont une importance *essentielle*.

La direction, la limite et la mesure n'appartiennent ni à la sensation ni au mouvement seuls. Ils ne sont ni une excitation de la partie centripète de l'arc réflexe, ni une excitation de la partie centrifuge. C'est pourquoi on ne peut comprendre les notions de direction et de limite à l'aide de la physiologie. Seul le mouvement vécu connaît la direction et la limite.

Ce qui a été dit jusqu'à présent n'est pas limité dans sa valeur au mouvement volontaire et à l'apprentissage du mouvement. Cela vaut aussi pour les formes « inférieures » du mouvement, par exemple pour le mouvement « automatique ». Si le mouvement volontaire est caractérisé par les facteurs que sont le fait de se donner un but, de se décider, de faire les plans, d'exécuter, de connaître le point de départ, le chemin et le but, tous ces signes distinctifs manquent au mouvement automatique ; cesse-t-il pour autant d'être le fait de se mouvoir ? S'il n'est pas dirigé vers un but déterminé, n'est-il pas cependant dirigé ?

Prenons un exemple : un jeune chien joue dans la rue. Une auto arrive à fond de train, le chien se gare d'un bond. Il saute si maladroitement et d'une manière si « irréfléchie » qu'il fonce sur un arbre qui ne s'écarte pas de son chemin, tandis que l'auto aurait été prête à faire un écart aimable. On doit appeler automatique un mouvement qui n'est pas conditionné par une expérience précédente. « Automatique », cela signifie de plus, dans le cas qui nous occupe, que la menace de la voiture qui approche n'est pas conçue par la pensée comme un danger, comme un danger par rapport aux suites possibles d'un écrasement, et enfin que le saut de côté n'est pas projeté par une vue d'ensemble d'ordre spatial. Ceci concédé, le mouvement de saut n'a-t-il été rien d'autre qu'un processus dans plusieurs groupes de muscles différents, causé par des excitations optiques ? Le chien *saute*-t-il ? Ou bien sont-ce des muscles qui entrent en mouvement et ont pour effet curieux de placer le corps du chien hors du passage de la voiture ?

Les réactions de l'animal sont conditionnées par la structure de l'endroit où il se trouve. Le mouvement automatique, bien qu'il ne soit pas conditionné par l'expérience, ni par une compréhension réfléchie de l'état de choses et par un dessein déterminé, n'est pourtant pas un mouvement mécanique, c'est un mouvement dirigé. Sa direction est en rapport avec la direction de l'objet menaçant. Le mouvement a le sens d'« éviter », c'est-à-dire de « partir d'ici pour aller n'importe où là ». Chaque « là » a le sens de « pas ici ». Le mouvement n'est indéterminé que dans la mesure où l'animal n'est pas dirigé vers un but déterminé pour y demeurer, mais surtout vers le but du changement de lieu.

Le lieu de séjour est variable selon les circonstances. Nous sommes ici chaque fois de passage. Même dans un lieu de séjour calme, l'animal est déjà préparé au danger possible. Il est en même temps toujours en fuite. Le lieu de séjour est, selon les circonstances, déjà un rapport avec un « là », un « ailleurs », même lorsqu'il invite à demeurer.

Le mouvement automatique n'est pas un mouvement isolé avec un commencement absolu et une fin absolue. Il est un changement de direction parce qu'il y a toujours une direction donnée. Il n'est pas un changement de lieu dans l'espace homogène, mais un changement de séjour dans un espace vital rempli. Il n'est pas le mou-

vement de A vers B, mais d'ici à là. Il a donc tous les caractères du mouvement vécu.

Le mouvement vécu est le changement de quelque chose de variable, un Devenir. Pour le comprendre, il faut considérer le but et le *départ*. Il est curieux de remarquer que, dans l'analyse psychologique du mouvement vécu, particulièrement à cause de la limitation à l'action volontaire, on ne considère presque que le but. Le départ semble ne jouer aucun rôle.

Et avec cela nous touchons une fois encore au problème cardinal du mouvement animé. Il apparaît de nouveau que, pour la psychologie physiologique qui examine des processus isolés dans l'organisme, le problème qu'est le fait de se mouvoir est essentiellement insoluble. Car le rapport avec le départ peut être attribué aux représentations. On ne peut expliquer le fait de se mouvoir en partant d'une succession de sensations, d'aspirations et de mouvements. Il est également clair que nous ne pouvons toujours vouloir que quelque chose que nous n'avons pas ou que nous ne sommes pas en ce moment. La représentation du but doit être la représentation d'une chose non réalisée, peu importe son contenu. C'est seulement pour un être animé qui se trouve vis-à-vis du monde dans un rapport de totalité qu'il peut y avoir du changement, un point « là », en d'autres termes action volontaire et mouvement vécu.

Le problème du mouvement vécu est donc orienté d'après le phénomène essentiel du changement, d'après le Devenir. « Vouloir se mouvoir », seul un sujet en est capable qui, en tant qu'impliqué dans un Devenir, devient quelque chose d'autre. Je ne puis vouloir escalader la montagne que quand je suis dans la vallée. Considéré de l'endroit où je me trouve à présent, le sommet de la montagne est un autre endroit, mais seulement parce que l'endroit où je suis est par rapport à celui-ci un autre endroit, ou, pour mieux dire un endroit variable. Le sommet de la montagne est l'endroit où je ne suis pas encore. Je ne puis y parvenir que lorsque je ne suis plus ici. Chaque « là » est un « pas ici », chaque « ici » est un « pas là ». Et, par là, il apparaît que l'endroit où je me trouve est seulement un endroit subordonné aux circonstances, c'est-à-dire qu'à chaque instant et à chaque endroit je ne suis pas *en entier*.

Parce que dans un instant isolé nous ne sommes pas *en entier*, nous avons besoin de complément, nous pouvons nous transformer,

nous pouvons passer, dans le continuum du Devenir, d'un moment à un autre, d'un endroit à un autre. Or le fait de *n'être pas en entier* doit être compris par rapport à l'idée du Tout. Le Tout ne peut se représenter à chaque instant que sous une forme particulière. L'analyse du phénomène du mouvement animé renvoie donc à l'ontologie de la *faculté de pouvoir*.

Mesdames et Messieurs, je me suis efforcé jusqu'à présent de mettre en relief les problèmes généraux, tout en négligeant les problèmes spéciaux.

Après tout ce que je viens de vous démontrer, il est évident que les problèmes spéciaux de la physiologie du mouvement sont tout à fait différents de ceux d'une psychologie du mouvement telle que je me permets de la concevoir. Cette psychologie n'envisagera pas les causes et les mécanismes des mouvements individuels ; tout au contraire, elle cherchera à mettre en relief, même dans les recherches spéciales, les rapports de l'individu avec son monde ; elle ne perdra jamais de vue le comportement global de l'individu. Le psychiâtre et le neurologue sont souvent obligés de distinguer si un trouble moteur s'explique ou par une lésion localisée de l'appareil moteur comme par exemple une paralysie, ou par un changement de ce comportement global qui se manifeste dans le domaine moteur, comme par exemple la stupeur du catatonique. Quand un épileptique tombe brusquement par terre au commencement de sa crise, tout le monde comprendra immédiatement qu'il s'agit de quelque chose de pathologique. Pourquoi ? Parce que chacun se rendra compte que la chute du corps ne se passe plus dans l'espace vécu, mais qu'elle se passe dans l'espace homogène de la physique. Or, ce soir, où nous nous intéressons plus particulièrement à l'aspect philosophique des problèmes qu'aux faits pathologiques, je voudrais, ne fusse-t-il que brièvement, vous *esquisser* la marche de nos recherches. Je m'arrêterai ici encore à un phénomène qui nous est plus familier, d'autant plus qu'il se produit dans les moments heureux de notre vie.

C'est la danse que je voudrais bien vous donner comme exemple susceptible de vous faire entrevoir la distinction entre l'espace inerte et homogène de la physique et l'espace vécu et différencié qui nous entoure et dans lequel nous nous mouvons en tant qu'êtres

vivants. On peut constater qu'il existe une relation extrêmement intime entre la danse et la musique, relation qui semble même être essentielle. Les phénomènes acoustiques nous saisissent dans un degré beaucoup plus élevé que les phénomènes optiques dont nous sépare, au fond, toujours une distance appréciable non seulement dans le sens quantitatif du mot. Le son nous fait communiquer de tout autre façon avec le monde que la couleur. Le son a une tout autre structure spatiale et temporelle que la lumière et la couleur. Il existe, pour ainsi dire, un mode optique et un mode acoustique de l'espace. Et c'est de ce deuxième mode que nous parlons si nous étudions l'espace qui nous permet de danser. Je pourrais encore pousser cette pensée plus loin. L'espace acoustique ne permet non seulement de danser, il nous oblige même à le faire. Je vous rappelle le mythe d'Orphée qui exprime la puissance irrésistible de la musique. Je vous rappelle aussi un fait de la vie quotidienne : une mélodie impétueuse nous incite irrésistiblement à l'accompagner de mouvements, si rudimentaires qu'ils soient. Dès que nous ne supprimons pas ces impulsions motrices provoquées par la musique, nous exécutons des mouvements qui ne sont ni déterminés ni dirigés vers un but. Cette manière de se mouvoir est tout autre chose que nos actions proprement dites : ces mouvements correspondent à la structure de l'espace acoustique, caractérisé par les qualités vécues de l'ampleur, de l'hauteur et de la profondeur. Ainsi cet espace acoustique se distingue de l'espace optique, dont la structure se manifeste dans les catégories analytiques géométriques de la distance, de la mesure et de la direction. Dans l'espace optique nous réalisons nos buts, nous y vivons l'histoire de notre vie. Dans l'espace acoustique, tout au contraire, nous ne vivons que le présent, nous oublions le passé et l'avenir, nous n'y réalisons rien de concret et nous n'exprimons que l'union qui existe entre nous et le monde ambiant. Dans l'espace optique nous nous dirigeons toujours d'un endroit à un autre. Ici les mouvements sans direction ne sont pas possibles. La danse, par contre, est un mouvement rythmé qui n'implique aucune direction précise dans l'espace.

Mais même si j'omets tous les autres problèmes spéciaux, malgré cette limitation, je crois malheureusement que beaucoup de choses ne sont pas encore suffisamment claires. Cela ne tient peut-être

pas seulement à la manière défectueuse dont j'ai représenté la chose, mais à la chose elle-même.

Mais si nous demeurons dans le vague, nous courons le risque de ne pas voir le vrai problème, égarés que nous sommes par une compréhension préscientifique et trompeuse. Prenons par exemple un phénomène comme la direction. J'espère que nous sommes d'accord sur le fait que dans le mouvement vécu nous sommes toujours dirigés vers quelque chose. Mais qu'est-ce donc qu'une direction ? On a compris la direction comme quelque chose de purement spatial. Est-ce justifié ? La direction n'est pas réversible. Elle va de A à B. Les lettres A et B employées pour désigner une direction, je ne puis les interchanger à volonté, comme dans une ligne droite que je puis appeler indifféremment AB ou BA. La direction est donc un phénomène temporel *et* spatial et non un phénomène simplement spatial. En d'autres termes, quand nous parlons de direction et de diriger, nous ne sommes plus en rapport avec le système temporel et spatial de la physique classique.

Il en est de même pour tout ce qui caractérise le mouvement vécu. Nous avons vu que le sujet du mouvement vécu est un sujet en perpétuel Devenir. Or le Devenir ne peut jamais être saisi par la physique. Je rappelle seulement que, d'après la doctrine de Descartes, est seul réel ce qui est reconnu distinctement et clairement, c'est-à-dire seulement ce qui est compris dans l'objet des mathématiques.

La physique ne concède l'existence qu'à ce qui est mesurable. On doit me donner le commencement *et* la fin de ce que je dois mesurer. Ce qui est défini dans les sciences mathématiques doit être pensé comme une chose définie, c'est-à-dire finie, perfective.

Et de là, nous pouvons formuler essentiellement le contraste entre le mouvement vécu et l'exécution du mouvement qui nous a tant occupés aujourd'hui : l'objet de la connaissance physique est le corps *mû*, l'objet de la connaissance psychologique est le corps *se mouvant*. Nous nous heurtons ici à l'antithèse présent — parfait. Les malentendus de la psychologie objective ont en grande partie leur origine dans le fait qu'elle essaie de comprendre l'organisme se mouvant comme un corps mû, qu'elle cherche à prendre pour *objet* la chose rencontrée, qu'elle transforme toujours ce qui est présent en ce qui est parfait. Nous vivons au présent et nous comprenons

au parfait. En tant qu'êtres qui sentent et se meuvent, nous sommes des êtres présents. Mais la connaissance en fait des sensations et des mouvements qui ont un caractère perfectif. La physique n'a à faire qu'au parfait, c'est-à-dire au devenu, au terminé, au fini et à ce que l'on peut percevoir dans l'ensemble. C'est pourquoi ses notions sont exactes ; c'est pourquoi la physique peut se servir des mathématiques pour comprendre aussi l'infini dans le calcul et la construction du fini. La physique considère le monde tel qu'il apparaît à un « intellectus archetypus ».

Au contraire, toute chose pour laquelle le présent est l'expression linguistique la plus appropriée, je la conçois en partant de mon présent, je la conçois comme une chose qui « devient » en même temps que moi. En essayant de reconnaître la sensation vécue et le mouvement vécu, je ne dois jamais oublier ce rapport primordial. La réflexion ne peut les détacher de ce rapport qu'après avoir saisi l'unité spatio-temporelle qui caractérise notre rapport immédiat et vécu avec le monde.

E. STRAUS.

III

LE VERBE ET LE TEMPS

DE QUELQUES ASPECTS DU TEMPS

Notes pour une phénoménologie du Récit.

I. Le récit et la suite des événements.

1. *Le Temps phénoménal.* — Tout passe, tout se passe. Ce qui était il y a une heure, n'est plus. Il y a autre chose. Quelque chose s'est donc passé. Et quand nous disons que quelque chose se passe, ce quelque chose ne peut être désigné autrement, puisque c'est précisément ce quelque chose qui se déroule et ne saurait être connu qu'à mesure qu'il se développe. Ce quelque chose est donc tout entier dans ce qui se passe et se confond avec le temps. Il n'a pas d'existence en dehors du temps où il se passe, et ne peut être défini que par la suite de ce qui arrive.

Ainsi nous dirons qu'un événement se produit, qu'une tragédie se joue, qu'un spectacle commence et finit, qu'il y a quelque chose de neuf, que quelque chose est en train de se faire. Et, en le disant, nous ne prétendons pas donner un *subtratum* au temps. Cela se passe; mais « cela » n'existe pas en soi, n'est pas chose en soi, n'est pas en dehors du fait de passer. Il n'y a pas de « chose » dans le temps phénoménal. Les choses y ont perdu pour ainsi dire leur substance ; elles n'existent plus que dans le fait de se passer. Le monde du temps phénoménal serait un monde où tout n'existerait que dans son passage, où tout apparaît et où tout disparaît, sans que ce qui paraît ou disparaît puisse être dit avoir eu une existence propre et l'avoir perdu. C'est le temps sans substance, le temps dont l'analogie la plus parfaite se retrouverait dans la musique.

Pour désigner ce qui se passe dans le temps, nous nous servons de formules telles que : il arrive que, il se passe que. Tout peut ainsi se

réduire à l'impersonnalité du temps ; tout y figure comme événement, comme quelque chose qui se fait, sans indication de celui qui l'a fait et sans qu'on puisse dire ce qui s'est fait. Il n'y aurait ainsi que des événements, des nouvelles, des parties d'un spectacle universel, des épisodes d'une vaste histoire qui embrasserait tout ce qui se passe. Tout peut s'insérer dans la suite des temps, se passer à tel moment ou à tel autre et être désigné comme quelque chose qui arrive. Tout peut ainsi se « raconter ». Pourtant, dans ce vaste spectacle où tout passe sans cesse, comment le récit est-il possible ?

2. *Les problèmes du récit.* — Je demande à Mme N. de me raconter quelque chose. Mme N. me répondra peut-être qu'elle ne sait pas quoi me raconter. Pourtant bien des choses se sont passées. Mais c'est peut-être précisément pourquoi elle ne saura par où commencer. Donnons-lui donc quelques indications pour lui faciliter son récit ; qu'elle nous raconte quelque chose d'actuel, quelque chose qui s'est passé aujourd'hui. Je lui demande donc de me donner des « nouvelles ». Pourtant n'y a-t-il pas une infinité de nouvelles ? Mais Mme N. sera moins embarrassée dans son choix, puisque de toutes les nouvelles, elle n'en connaît que très peu. Heureuse ignorance sans laquelle les récits seraient interminables, ou plutôt sans laquelle il n'y aurait plus de récit, personne ne sachant que raconter.

Ainsi chacun ne détiendra qu'un nombre restreint de nouvelles. Et c'est précisément pourquoi chacun aura quelque chose à raconter. Tout se passe comme s'il existait quelque part un nouvelliste universel qui tiendrait registre de tout ce qui arrive, et qui se voyant dans l'impossibilité de raconter tout à la fois, aurait distribué les nouvelles à un grand nombre de personnes, ayant bien soin de ne donner connaissance à chacune d'elles que d'une seule nouvelle ou d'un nombre restreint de nouvelles, pour qu'aucun des narrateurs ne s'égare dans son récit. Rien n'empêche d'ailleurs que ceux qui sont chargés des différents récits ne détiennent les mêmes nouvelles et ne racontent la même chose. Ce qui importe, c'est que personne ne connaisse trop de nouvelles à la fois et ainsi ne sache de quoi parler.

Ainsi ce serait l'ignorance d'un chacun qui permettrait le récit. Toute détermination dans ce domaine est affirmation. Si l'esprit scientifique, pour se défendre contre la multiplicité des faits, dis-

pose de l'art de résumer et de généraliser, cette méthode n'est guère applicable quand il s'agit de récits. Ici tout est particulier ; tout détail vaut par lui-même ; tout doit pouvoir se raconter, sans que je puisse le ramener à des conceptions d'ordre général. Ainsi quand Mme N., pour me raconter quelque chose, m'aura parlé des prouesses de ses chats, je serai mal venu de lui demander, pour abréger son récit, de fixer une fois pour toutes ce qu'elle sait sur les chats, ou plutôt sur la nature du chat en général, et de lui faire remarquer que ce qu'elle me raconte sur ses chats n'augmente en rien les connaissances que nous avons de cet animal. C'est de ses chats qu'elle veut me parler, et elle pourrait me dire qu'en ne m'intéressant qu'à ce qui peut être conçu d'une manière générale, je cesserai bientôt d'écouter non seulement son récit, mais encore tout ce qui peut se raconter.

La science tuerait le récit. Aussi celui qui veut trouver de quoi raconter devra-t-il chercher d'autres moyens pour se défendre contre la multiplicité des faits, que ceux que nous offre l'esprit de généralisation. Il ne s'agira pas pour lui de résumer, mais de choisir, non d'une réduction, mais d'une sélection. Aussi pourrais-je demander à Mme N. de me raconter quelque chose de plus « intéressant ».

Il s'agirait donc somme toute, pour celui qui fait un récit, de choisir ce qu'il connaît de plus « intéressant ». Ainsi le nouvelliste universel aurait tort de distribuer les nouvelles aux différents narrateurs, sans avoir d'abord fait un choix. Mais heureusement que ce nouvelliste universel n'existe pas. Car autrement, il y aurait peut-être de l'Histoire, mais il n'y aurait pas d'histoires. En fait, il n'y a que des événements se rapportant à telle vie, à telle journée d'une vie, des séries d'actualité infiniment variées selon les vies et les journées d'une vie. Or, personne ne choisit sa vie, personne ne choisit ses journées. Ce qui pour lui est « actuel », n'est pas de son choix. La vie en quelque sorte a choisi pour lui.

Nous nous étions mis à la place du nouvelliste universel, pour nous demander ensuite ce que nous pourrions bien choisir en fait de nouvelles. C'est là la position du philosophe, qui représente la conscience universelle. Aussi n'aime-t-il pas les « histoires ». La vie l'intéresse comme telle, mais l'infinie variété des vies, qui ne peuvent se raconter que sous la forme d'une suite d'événements, lui reste étrangère.

Rien n'est plus difficile à comprendre pour un philosophe qu'une vie. Tant qu'il s'agit de la vie, il trouve dans la biologie des données qu'il pourra généraliser. Mais quand nous parlons d'une vie, nous ne pouvons que *raconter* ce qui s'y est passé. Or raconter n'est pas philosopher. Ainsi rien ne semble plus contraire à l'esprit philosophique qu'une philosophie de la biographie.

Nous nous étions demandés ce que Mme N. pourrait bien nous raconter, une fois qu'elle se serait engagée à nous communiquer quelque chose qui se soit passé aujourd'hui. Précisons maintenant notre question. Nous ne nous attendrons plus à ce que Mme N. nous parle d'un fait quelconque qu'on pourrait relever dans la suite des temps, mais d'un événement qui fait partie de sa vie, ou plutôt de cette journée de sa vie qui vient de s'écouler. Ou mieux encore, nous l'engagerons à nous raconter sa journée, à nous dire ce qui lui est arrivé, afin de mieux comprendre comment ce temps anonyme et impersonnel, où tout passe toujours, prend forme, trouve un commencement et une fin dans une vie, dans la journée d'une vie, et ce que cela signifie par rapport au temps universel, quand chacun de nous parle de sa vie, comme si chacun avait son temps propre.

3. *Les incohérences du récit.* — Nous ne demandons pas à Mme N. de nous raconter quelque chose de particulièrement intéressant, mais simplement de faire le récit de sa journée. Elle nous rapportera les menus événements dans l'ordre où ils sont arrivés. Elle nous dira qu'elle est allée se promener, qu'il a plu, que Georges a joué au jardin, que le facteur est venu, qu'elle a reçu la visite de Mme A., etc. Mais à mesure qu'elle fait son récit, de nouvelles difficultés semblent se présenter. Les événements qu'elle relate successivement, ne semblent présenter aucun rapport entre eux. Ce sont généralement des faits disparates qu'elle énumère selon leur succession dans le temps. Cette énumération semble bien fastidieuse, et Mme N. se demande comment elle pourrait faire un récit mieux ordonné.

Pourtant parmi les événements dont elle fait l'énumération, il semble bien qu'il y en ait qui soient reliés entre eux. Quand elle me dit qu'il a commencé à pleuvoir et que Georges a cessé de jouer au jardin, je comprends parfaitement que le premier événement est

la cause du second. Ainsi dans l'énumération des événements que me fait Mme N. je retrouve aisément des séries de faits qui s'enchaînent. Leur succession n'est pas marquée par de simples « ensuite » mais par des « parce que », ou de toute autre manière pouvant indiquer qu'il ne s'agit pas purement d'événements qui viennent l'un après l'autre, mais de faits qui ont quelque rapport entre eux dépassant l'ordre de leur succession.

Et cela n'a certainement rien d'étonnant, puisque le récit de la journée de Mme N. se passe dans un monde où tout se fait selon certaines lois. Ainsi nous retrouverons dans le récit de Mme N. ce que nous pouvons appeler les liens préformés, tels que les rapports de causalité et de finalité. Avant tout récit, l'esprit humain avait déjà fait son œuvre, et ordonné les faits dans le temps. Or c'est dans ce monde réglé selon certaines lois que Mme N. passe sa journée, et le récit qu'elle en fait bénéficie de la légalité qui y règne.

Mais nous nous convaincrons bientôt, en écoutant le récit de Mme N., que toute interprétation causale ou finale sera insuffisante, pour nous expliquer la suite des événements, tels qu'ils se sont passés dans sa journée. Ainsi il y aura bien des rapports entre certains événements successifs que nous pourrons alors désigner comme A_1, A_2, A_3, A_4, mais cet ensemble d'événements sera alors suivi par un événement B qui ne présente aucun lien avec ce qui précède. Et cela apparaîtra encore plus clairement quand nous envisageons l'ensemble de sa journée, où bien des choses se sont passées, sans que Mme N. puisse établir le pourquoi et le comment de leur succession.

Ainsi les catégories dans lesquelles nous concevons les phénomènes de l'univers où se situe le récit, semblent insuffisantes pour nous faire comprendre la succession des faits dans une journée particulière. Et cela n'a rien d'étonnant quand on considère que la plupart des faits qui figurent dans une série d'actualité n'y sont pour ainsi dire que de passage et ont leurs origines et leurs antécédents autre part. Ainsi quand Mme N. me raconte qu'il a plu, qu'ensuite le facteur est venu, qu'ensuite Georges est tombé malade, etc., tous ces événements ont chacun leurs causes, mais qui ne figurent pas dans son récit.

Il en est ainsi de la plupart des événements que nous retrouvons dans l'histoire d'une vie. Pour les comprendre, il ne faudrait pas

remonter à l'événement qui les a immédiatement précédé, mais à des événements qui sont restés en dehors de cette vie. Ainsi une vie ressemblerait à une mauvaise et fragmentaire reproduction d'un texte. Parfois on y trouverait des phrases entières, et parfois seulement des mots. Et toujours les transitions d'une phrase à l'autre ou d'un mot à l'autre nous échapperaient. Aussi rien ne devrait finalement paraître plus absurde que le récit de « ma journée ».

Pour pouvoir comprendre le vrai caractère des événements qu'on voit paraître dans « ma journée », il faudrait les ramener à un ordre « transvital ». Ou, autrement dit, il faudrait en quelque sorte restituer les mots et les phrases au texte primitif dont les vies particulières les auraient extraits. C'est ce que font les sciences, en une certaine mesure. Si elles acceptent le témoignage d'un chacun qui déclare avoir vu, tel ou tel jour, tel phénomène, c'est pour établir un fait ou une série de faits en dehors de tout témoignage et dégagés de toute relation « vitale ».

C'est que pour l'homme de science, le simple récit ne saurait suffire ; il remonte aux causes. Le narrateur par contre ne semble jamais dépasser le stade pré-scientifique. Il demeure dans le temps, comme il demeure dans le particulier. Ce qui l'intéresse, c'est une série d'événements dans leur succession. Cette succession lui est en quelque sorte donnée. Elle fait partie de son sujet. Il ne fait que l'enregistrer : c'est comme cela.

Et, pourvu qu'il y ait succession, le narrateur aura de quoi raconter. Imaginons-le débarquant dans une île inconnue. Pour qu'il puisse s'employer, il faut que quelque chose se passe. Il relatera donc qu'il pleut, et qu'ensuite il fait beau, qu'il fait jour et qu'ensuite vient la nuit. C'est peut-être tout ce qu'il trouvera d'abord à nous dire. Mais, une fois qu'il aura découvert des êtres vivants, il saura nous raconter bien des choses, et le récit sera né.

Mais pourra-t-il nous dire pourquoi tel fait succède à tel autre ? Le saurait-il, cela n'aurait pas grande importance. C'est la succession dans le temps qui pour lui restera l'essentiel. Et celui qui l'écoute partagera son point de vue. Il voudra savoir avant tout ce qui vient « ensuite ». Certes il paraîtra alors en maintes occasions que ce qui vient ensuite ait quelque lien logique avec ce qui précède. Mais bien des fois aussi tout semble simplement s'écouler dans le

temps, l'un suit l'autre, et nous nous abandonnons à la succession des faits, sans en demander plus.

Pourtant, tant que nous en resterons là, le récit pourra-t-il jamais être autre chose qu'une simple énumération ?

4. *Énumération et suite ordonnée.* — Peut-il y avoir entre deux événements qui se succèdent dans une série d'actualité un lien quelconque qui permettrait au narrateur de dépasser la simple énumération ? Un tel lien existe pourvu qu'entre deux événements, il y ait quelque rapport « réel » que le narrateur ne fera que constater. Mais cette constatation même ne l'amènera-t-elle pas, dans la plupart des cas à vouloir dépasser les cadres du récit ? Mme N., en me racontant que Georges est tombé malade, dira qu'il a fait une chute sans me donner des explications qui interromperaient le récit. Mais il se peut aussi qu'en me décrivant la maladie de Georges, elle se voie obligée de mentionner des faits qui se sont passés il y a déjà bien longtemps. Elle pourra même parler d'une épidémie ou simplement de faits d'un ordre médical général.

Ainsi le « rapport » remplacera le récit. Il en sera de même chaque fois qu'il s'agira de rechercher les causes d'un événement qui figure dans une série d'actualité. Aussi tout l'effort de l'humanité a-t-il consisté à remplacer l'infinie variété des séries actuelles, qui sont comme autant de textes particuliers se rapportant à une vie individuelle, par des séries ordonnées représentant un texte commun.

Mais alors pourquoi vouloir encore établir dans une série d'actualité des rapports ou simplement des transitions entre les différents événements qui s'y trouvent insérés ? Mme N., qui tient à me faire le récit de sa journée, ressemble à quelqu'un qui posséderait un texte tout à fait tronqué et qui pourtant attache à ce texte une importance toute particulière, parce que c'est son texte à elle, tout en ne sachant pas qu'en faire, une fois que considérant la simple énumération de faits comme insuffisante, elle veut composer un récit. Chacun de ces faits a ses antécédents, sa série à lui, tandis que dans le récit de la journée de Mme N. les faits se suivent comme ils viennent. Or comment vouloir établir un rapport entre des faits qui se suivent simplement dans l'ordre du temps ? Le fait qu'à une heure dix, la foudre est tombée quelque part en Chine, et le fait qu'à une heure onze, je suis allé me promener, sont certainement parfaite-

ment étrangers l'un à l'autre, comme le sont l'un par rapport à l'autre le fait qu'il a commencé à pleuvoir et le fait que le facteur est venu.

Pourtant la succession des faits dans une vie, dans la journée d'une vie, est pour ainsi dire donnée. Si Mme N. me parlait tout simplement de la pluie, pour me parler ensuite du facteur, je pourrais lui reprocher de manquer de suite dans les idées. Mais si deux faits se succèdent réellement dans une série d'actualité, le reproche semble immérité. En effet, toute série d'actualité représente une succession déterminée et forme comme telle la matière d'un récit. L'homme de sciences se trouve en quelque sorte placé en face de tous les faits qui précèdent tel fait particulier. Étant donné B, quel est parmi les faits possibles, le fait A qui est la cause de B ? Le narrateur n'a pas le choix. Il y a dans la série d'actualité un A qui a réellement précédé B. Le fait A peut être la cause du fait B. Pourtant rien ne prouve qu'il le soit. Mais, qu'il le soit ou qu'il ne le soit pas, il conserve sa place dans la succession d'une vie.

Mais comment alors une narration quelque peu cohérente sera-t-elle possible, ou plus simplement, comment le récit est-il possible ? Tout semble supposer que pour qu'il y ait récit, nous abandonnions l'ordre du temps pour un ordre logique et qu'ainsi nous dépassions en quelque sorte le temps. Mais le problème que pose le récit, qui n'est autre chose que l'art du temps, ne serait-il pas précisément celui-ci : comment retrouver dans le temps même les unités dans lesquelles se « groupent » les événements, ou : comment retrouver dans les temps d'une vie les configurations du récit ?

5. *Les Temps vides.* — Mme N. m'a raconté sa journé. Mais à quoi reconnaîtrai-je que c'est sa journée ? Elle n'y figure pas seule. Bien d'autres personnages y ont passé. Et il pourrait sembler parfois que raconter sa journée signifiait pour elle avant tout, parler de ses amis et de ses voisins. Elle ne peut donc pas prétendre jouer un rôle à part. Quand elle dit : j'ai causé avec la voisine, elle est sur le même plan que la voisine. Il y a deux personnes qui ont causé ensemble. Elle ne peut, dans ses rapports avec la voisine, jouir d'aucun des privilèges que lui conférerait sa qualité de « moi ». Et c'est aussi le sentiment de la voisine, qui, en causant avec Mme N., ne peut toujours que s'adresser à la « personne », qui n'a rien de transcendantal.

Mais, une fois la voisine partie, c'est Mme N. qui demeure. Et elle demeurera ainsi tout au long de son récit, tandis que les autres personnages viennent et partent. Il en sera ainsi toute sa vie.

Reprenons le récit de Mme N. Quand je lui ai demandé ce qui s'était passé après le départ de la voisine, elle m'a répondu que rien ne s'était passé, jusqu'au moment où une autre visite est venue. Jusque là, elle est restée seule. Il y aurait donc ici une lacune dans le récit de Mme N. Mais il n'y a point de lacune dans sa journée. Sa vie a continué. Elle aura donc vécu en quelque sorte en dehors des événements, dans lesquels elle figurait au même titre que les autres personnages qui y avaient pris part. Mais, pendant ce temps, ne s'est-il vraiment rien passé ? Pendant les heures qu'elle a laissées pour ainsi dire en blanc, Mme N. a songé à bien des choses. Elle pourra, il est vrai, me répliquer qu'il ne s'agit alors plus de sa journée, mais d'autre chose. Pourtant ces temps vides ont pour l'ordonnance du récit une grande importance. Il y a ce qui s'est passé avant le temps vide, et ce qui s'est passé après. Il y a des commencements et des fins, des recommencements, et ainsi de suite. Et cela se passe dans la même vie et dans la même journée d'une vie. Cela nous permettra de mieux comprendre le caractère des séries d'actualité. Mme N. m'a raconté ce qui s'est passé aujourd'hui, et demain, elle me racontera ce qui s'est passé demain, et ainsi de suite. Tous ces récits se rapportent chaque fois à une unité du temps. Et un jour que Mme N. écrira ses Mémoires, ces unités pourront faire partie de la grande unité qu'est la vie.

Dans le récit de Mme N. elle figurait elle-même comme un des personnages, parmi d'autres qui ont occupé la scène. Mais parfois la scène s'est vidée, et rien ne s'y passait. Pourtant la journée de Mme N. continue. Elle continue en dehors du spectacle. Et dans le spectacle même, n'y a-t-il pas eu toujours des temps vides ? Ainsi quand Mme N. me raconte qu'il a commencé à pleuvoir, que le facteur est venu et que Georges est allé au jardin, ces événements ne sont pas venus l'un après l'autre, comme les mots que nous lisons dans un texte. Et Mme N. pourra parfaitement me dire que tout ce qu'elle me raconte n'épuise pas sa journée, qu'il y a encore autre chose qu'elle ne saurait raconter, que c'était une journée de sa vie, et que la vie ne se raconte pas.

Ainsi Mme N. ne pourra pas à proprement parler me décrire sa

journée. Elle ne pourra que me rapporter ce qui s'y est passé. Pourtant, tout en ne me racontant que des événements, et se bornant à me rapporter ce qui s'est passé pour elle, et non ce qui se sera passé en elle, ou, autrement dit, en ne faisant état que de la série actuelle dans laquelle figure tout ce qui est arrivé, et non des séries inactuelles qui ne relèvent que de la vie humaine, Mme N. saura ramener à l'unité d'une vie ce qu'elle a vécu et retrouver dans tout ce qu'elle me raconte, sa journée à elle, une journée comme tant d'autres, et qui ne figure que dans sa vie.

6. *Hier et Aujourd'hui.* — Quand Mme N. a fait le récit de sa journée, elle a eu soin de rapporter les événements tels qu'ils s'étaient succédés dans le temps. Elle s'est astreinte à un ordre chronologique. Mais ne valait-il pas mieux classer d'abord les événements en les ordonnant selon certains points de vues ? En effet, en vertu de son respect pour la chronologie, Mme N. s'était vu obligée de mentionner l'un après l'autre des faits tout à fait disparates, et d'autre part de citer à différentes reprises des faits semblables. Ainsi elle m'a parlé alternativement du facteur et de Georges. N'eut-il pas mieux valu résumer tout ce qui concernait Georges, d'une part, et tout ce qui se rapportait au facteur de l'autre ? Son récit serait devenu beaucoup plus clair, et je me serais rendu compte que Georges est allé jouer au jardin à plusieurs reprises et que le facteur est venu trois fois.

Pourquoi donc s'en tenir à l'ordre chronologique ? Il se peut que, pour faire l'inventaire de ma bibliothèque, j'inscrive des livres dans la suite où je les ai trouvés sur les rayons. Mais je pourrais aussi suivre tel autre ordre qui me paraîtrait plus approprié. Et c'est même ce que je devrais faire si je veux arriver à quelque classement raisonné. Or cela ne serait-il pas vrai aussi pour Mme N. quand elle veut me relater tout ce qui s'est passé dans sa journée ? Ne vaudrait-il pas mieux qu'elle me fît une sorte d'inventaire méthodique de ce qui est arrivé pendant sa journée, au lieu de se borner à une simple énumération des événements, tels qu'ils se sont passés successivement ? Et ce que nous disons de la journée de Mme N., peut également s'appliquer à l'histoire universelle. Pour autant qu'il ne s'agit que d'une simple succession de faits, rien ne semble obliger l'historien à s'astreindre à l'ordre chronologique, de préférence à tel autre

ordre qu'il pourrait choisir. Et voyant les historiens s'en tenir à l'ordre chronologique, on pourrait leur reprocher une sorte de superstition du temps, qui les empêcherait d'en arriver à un classement raisonné des faits.

Ainsi la succession réelle des faits dans le temps ne devrait pas nous en imposer. Les faits se sont présentés l'un après l'autre, mais cela ne signifie nullement que cet ordre doive leur être conservé. Il pourrait au contraire paraître préférable de les dégager de leur succession. Leur localisation dans un temps déterminé ne serait en somme qu'un accident. Si Mme N. ne s'en rend pas compte, c'est qu'elle partage le préjugé du temps. Pour elle le temps dans lequel tel événement s'est passé ferait en quelque sorte corps avec l'événement. Aussi tient-elle à l'ordre chronologique. Mais une fois qu'elle possédera mieux la matière de son récit, elle saura se libérer de la servitude du temps.

Pourtant il se peut qu'ayant suivi ce conseil, Mme N. ne retrouve plus dans le récit ainsi modifié, l'image de sa journée. En effet, si elle tient à me raconter les événements, comme ils sont venus l'un après l'autre, c'est beaucoup moins par amour de l'ordre chronologique, que parce qu'elle a l'impression que les heures de sa journée ne peuvent être déplacées, sans que cette journée s'en trouve changée. La journée semble pour ainsi dire passer par plusieurs temps, réunissant en eux des faits fort disparates, mais qui de manière ou d'autre appartiennent à telle heure particulière.

Ainsi Mme N. tiendra à ce que ce qui s'est passé le matin ne soit pas, par un renversement des temps, reporté au soir. Et cela se verra encore mieux, si au lieu de nous en tenir à une journée particulière, nous considérons une suite de journées. Ce qui s'est passé aujourd'hui ne s'est pas passé hier. Ce qui se passe dans cette journée-ci ne se passe pas dans une autre.

Mais supposons maintenant que Mme N., parcourant ses notes, veuille composer des Mémoires. Elle trouvera alors, en revoyant les différents récits dont chacun se rapporte à une journée particulière, que le mépris qu'on témoignait pour l'ordre « chronologique » n'était pas justifié. En effet les différentes journées ne se ressemblaient pas, et les événements qui s'y sont passés ont trouvé dans chacune des journées, en quelque sorte, leur lieu naturel. Et envisageant maintenant l'ensemble de sa vie passée, elle reconnaîtra

que les événements ne peuvent pas être déplacés dans le temps, sans que sa vie s'en trouve changée. Elle dira : ceci s'est passé quand j'étais jeune, et cela s'est passé quand j'étais vieille, etc.

Ainsi ce qui peut sembler être vrai pour la pure succession des événements, ne l'est plus quand on rapporte ces événements à l'unité d'une vie. Il peut paraître parfaitement indifférent que tel événement se soit passé en 1903, mais il n'est pas indifférent que cet événement se soit passé quand j'avais vingt ans. L'événement, pourrions-nous dire, appartient à mes vingt ans.

Il semble donc que toute vie soit composée de plusieurs temps, chacun de ces temps, comme la vie elle-même, ayant son commencement et sa fin. Ce n'est pas la volonté du narrateur qui introduit ces divisions dans le temps. M[me] N. pourra interrompre son récit, sans l'avoir terminé, parce qu'il est déjà tard. Mais ce n'est pas elle qui a mis fin à sa journée. La journée est finie. Ce n'est pas elle qui fait la différence entre hier et aujourd'hui, qui sépare les journées l'une de l'autre. Cela s'est fait sans son intervention ; elle n'y est pour rien.

Les divisions dans le temps ne sont donc pas l'œuvre de l'intelligence. C'est le temps même qui dans une vie semble se diviser. Hier était un autre jour. Quelque chose a fini et quelque chose d'autre a commencé, une autre journée, qui est séparée des journées précédentes et de celles qui vont suivre.

Nous étions partis du temps phénoménal, où tout se passe sans commencement et sans fin. Mais en dehors de ce temps universel, il y a pour chacun *son* temps, le temps organisé, le temps de la vie, le temps biographique, pour m'exprimer ainsi. C'est le temps de tous les récits. Mais tout récit est une composition ; tout récit suppose un narrateur, qui est en quelque sorte placé lui-même en dehors du temps de son récit, qui sait ce qui s'est passé, et qui devant nous refait le passé.

II. Les temps du récit.

A. *Le Futur.*

1. *Le Temps du narrateur.* — Quand j'écoute un récit, je me demande ce qui va arriver, et le narrateur me répond : il arriva, ou

il est arrivé que.... C'est que pour lui la série des événements A, B, C, D, est une série terminée. Voilà comment elle se présentait à Mme N. quand elle m'a fait le récit de sa journée. Tout s'est donc passé, tout est déjà fait avant le récit. Cela pourrait toutefois nous mener à la conclusion, qui peut paraître absurde, qu'au moment où je lis dans un roman que la jeune fille vient de tomber amoureuse, elle s'est déjà suicidée, comme je pourrais facilement le savoir en me reportant à la dernière page du roman. Le narrateur ne me le dira pas tout de suite ; il ne me le dira que plus tard. Mais le fait de me le cacher d'abord, ne change rien au fait que de son point de vue, la chose s'est déjà passée. Peu importe aussi qu'un événement se soit passé plus tard qu'un autre, puisque, par rapport au présent, tout cela doit être du passé, ou, si l'on veut, puisque l'histoire est déjà terminée avant même d'avoir commencé.

Mais il faut distinguer les deux formes du passé : le passé du savoir et le passé du récit. Dans le passé du récit, je me replace au début, au moment où encore rien n'était fait. Je refais ce qui a été fait ; rien ne sera censé être fait, avant que je ne le refasse. Mon savoir du passé ne me sert que comme indication pour refaire ce qui a été fait. Mais, en relatant ce qui a été fait, je ne fais rien, je ne crée rien. Je ne crée pas ce qui a été fait, puisque je ne saurais faire ce qui a été déjà fait, puisque je ne saurais agir dans le passé. Je joue ou rejoue ce qui a été fait. C'est le faire sans réalité. Une fois que quelque chose est passé, il n'y a plus rien à faire. Mais je puis raconter ce qui s'est passé, c'est-à-dire je puis réintroduire sous forme de récit le futur dans le passé. Et dans ce futur je retrouve en quelque sorte ma première ignorance de ce qui se passera, tout en sachant que cela s'est passé.

Le passé du savoir nous amène à constater les *faits* : c'est comme cela, et cela restera pour toujours ainsi, peu importe à quel moment d'une succession donnée cela se soit fait. Dans le passé du récit, je me replace dans le futur actif, je recommence l'action, je la joue, ou je la raconte. Attendez pour savoir ce qui se passe, non que cela se soit passé, mais que je vous le raconte. Attendez pour voir ce qui se passe que cela se fasse, que je le fasse. Ou autrement dit, dans le passé du récit tout n'existe que sous forme de faire, de « se faire », sous forme de futur actif.

2. *Faire et Fait.* — Le faire constitue un futur irréductible à un passé. Je ne puis toujours savoir que le fait que j'ai fait. Je ne puis savoir que des faits. Pour qu'ensuite le faire revienne, je dois le refaire. Je défais le fait pour refaire le faire. J'annule en quelque sorte le passé. Je recommence. Je suis de nouveau au début d'un futur. Tout est à recommencer, tout est comme si rien n'était fait. Le faire ne peut se traduire qu'en faire. Je me remets donc dans la situation où j'ai été quand il y avait encore tout à faire, quand rien encore n'était fait et que rien encore n'était devenu un fait. Je sais ce que j'ai fait. Et si on me demande : qu'avez-vous donc fait ? il faudra que je le refasse.

Ce qui est donc à proprement dire dans le passé, c'est le fait, non le faire. Le faire me remet toujours dans l'avenir. Tout faire est éternellement à recommencer. Ce n'est qu'en avançant que j'agis. Ainsi l'avenir se présente comme le temps qui avance. Pour retrouver dans le passé le temps qui avance, il faut refaire le temps en avançant, il faut répéter le temps, rétablir l'avenir dans le passé.

Le futur et le passé ne se rejoignent donc pas. Le futur ne se transforme pas en passé, il s'y conserve. C'est un futur dans le passé, et non un futur devenu passé. C'est un futur passé. Le passé accumule pour ainsi dire les futurs, sans les modifier. Le futur demeure dans le passé ; le passé contient le futur, le passé est pour ainsi dire le contenant ; le futur, le contenu. Ainsi dans le récit : tout ce qui va se passer est dans le passé. Et tout doit se passer à nouveau, tout en restant dans le passé, tout en demeurant passé. Tout repart de son point de départ pour aboutir, enfermé dans le passé. Raconter, en ce sens, veut dire repartir. Je ne puis pas raconter d'histoire, sans mettre tout en mouvement, sans déplacer ce qui est fixé dans le passé, sans introduire dans le passé l'avenir. Ainsi je change la chronologie en récit, ignorant en quelque sorte volontairement ce qui est déjà fait.

3. *Le « fleuve » du Temps.* — Passé signifie changement du faire en fait, de l'acte en acquit, du vouloir en su. Celui qui agit ne peut empêcher que ce qu'il fait soit fait, que ce soit un fait, que du temps du faire cela entre dans le temps du fait (accompli), que le temps libre et disponible se change en temps lié et fixé, que ce qu'il fait

augmente le nombre des faits, que ce qui est essentiellement mobile devienne immobile, que ce qu'il a voulu cesse d'être du ressort de sa volonté, que le *fiat* devienne un *factum est*, et que le *factum* soit un des *facta* du passé. Il a travaillé en quelque sorte pour le passé, pour augmenter l'acquit. En agissant, il a fait du passé. Le passé est le domaine des faits, qui se présentent comme autant de « faire » immobilisés et qui, dans le récit, sont à refaire.

Il y a ainsi le temps accumulé : voilà ce qui s'est fait jusqu'ici ; une heure plus tard de nouveau : voilà ce qui s'est fait jusqu'ici. En ce sens, il y a augmentation du temps passé et diminution du temps à passer. Ainsi nous obtenons par le calcul le temps-quantité, le temps capté, le temps : heures et minutes. Mais je dois toujours refaire mon calcul ; je dois compter pour atteindre la somme ; je dois me remettre dans le temps, me remettre en quelque sorte au temps, c'est-à-dire réintroduire l'avenir dans le passé. Je change en quelque sorte le temps-mémoire en temps-action, le temps accumulé en temps disponible, le temps lié et fixé en temps libre, le temps déjà déterminé par les événements en un temps à remplir. Je transforme le temps passé immobilisé en futur mobile.

Je compte, j'énumère, je raconte. J'arrive à la fin de mon récit. Tout est fait, tout est un fait. Et je recommence, ne pouvant saisir le fait en dehors du faire, la somme en dehors du calcul, le passé en dehors de l'avenir.

Le temps du faire, c'est donc le temps qui s'avance vers quelque chose qui semble toujours reculer, le temps qui dans sa totalité ne peut jamais devenir passé, n'ayant jamais atteint sa fin. Mais il faut bien distinguer ce temps, toujours au futur, du « temps-fleuve », qui est en quelque sorte un *fit* sans *fiat* et sans *factum est*. Dans le Temps-fleuve, tout se fait sans que rien n'avance. Le spectateur est en quelque sorte immobilisé devant le temps mobile. Mais cette immobilisation du spectateur, qui devrait l'amener à voir tout dans le passé, paraît levée en quelque sorte par le fait qu'il anticipe l'avenir. Il ne bouge pas lui-même ; il n'agit pas ; il prolonge en quelque sorte sa vision de ce qui s'est fait, et il conclura : cela va continuer éternellement. Et ce qui évidemment le confirmera dans son idée, c'est que toutes les fois qu'il voit ce qui se passe, il voit le même fleuve couler. Il dira donc que le fleuve coule toujours, qu'il coule sans interruption, et qu'il ne fait que cela.

Il voit faire sans faire lui-même ; il voit agir sans agir lui-même. Pourtant pourquoi s'exclurait-il lui-même ? Pourquoi exclurait-il son âme, la vie de son âme, de ce fleuve du temps dans lequel tout s'écoule ? Aussi aura-t-il soin de s'y plonger afin de se voir impliqué dans le temps universel. Mais ce qu'il constatera en lui-même, ce n'est pas le : j'agis, mais : cela agit en moi. Il se passe en moi une création, une action. Or n'ayant jamais agi lui-même et s'étant borné à « voir faire », il ignorera également le passé et l'avenir.

En effet, puisqu'à proprement dire rien ne se fait, puisque rien n'est fait, il n'y a pas de fait, il n'y a pas le passé du fait acquis. Tout se passe donc comme si rien ne se faisait. C'est aussi pourquoi il ne peut pas y avoir d'histoire. Car, bien que tant de choses se passent et que maints changements peuvent se produire, rien ne reste, rien ne demeure acquis. Mais comment les changements se produiront-ils ? Ils ne peuvent être faits, puisqu'il n'y a point de « faits ». Ils ne peuvent que « se passer », et, comme il n'y a rien qui puisse les faire, on les attribue en quelque sorte au temps même, qui devient ainsi créateur, seul et unique créateur. Mais en même temps, ce créateur, qui est le temps même, laisse tout passer et ne retient rien. Il a horreur, dirait-on, de tout achèvement, de tout acquit, de tout fait ; il fuit le passé ; il ne veut pas le reconnaître. Tout passe, mais rien ne doit jamais être passé ; tout se doit créer, sans que rien ne soit créé. Si quelque chose se créait, si quelque chose demeurait acquis, s'il y avait du passé, s'il y avait quelque « fait », le fleuve, dirait-on, risquerait de cesser de couler.

Ainsi le spectateur ne voit que ce qui se passe, il ne voit jamais ce qui se fait. Tout se fait sans lui, en dehors de lui. Il n'y est pour rien. Le temps fait tout, ou plutôt il ne fait rien, puisqu'il laisse aussitôt passer ce qu'il a fait. C'est aussi pourquoi ce spectateur reste étranger à la vie humaine et à l'histoire. Dans tout ce qu'il voit se passer, il n'aperçoit que le temps. Il dira donc : les temps ont changé, ou le temps a produit quelque changement.

Ceux, par contre, qui agissent savent qu'il y a encore autre chose : le temps d'action. Et sans ce temps, il n'y aurait pas d'histoire, ni de vie humaine. C'est notre temps à nous, le temps qui perpétuellement joue entre l'avenir et le passé, le temps de la transformation perpétuelle de l'avenir lié au faire, à l'acte, en un passé lié au fait, à l'acquis.

Mais, si le spectateur ignore le passé, il ne connaît pas non plus l'avenir. Le temps passe sans avancer. Il tourne en quelque sorte en lui-même, il n'a pas de direction. Le spectateur constate que le fleuve coule toujours. Il le voit couler à quelque moment qu'il regarde. Il dira donc que le fleuve coule sans interruption, que le temps s'écoule. La seule chose qu'il sache au sujet de l'avenir, c'est que cela va continuer toujours, que le temps dure et va durer, que la durée dure.

Pourtant le spectateur admet qu'il y ait des changements. Mais quand l'autre dira : je changerai quelque chose, il ne pourra que répondre : que m'importe ce que vous faites ; je constaterai simplement qu'il y a quelque chose de changé, qu'un changement s'est produit. Devant celui qui agit, il demeurera le spectateur qui voit agir les autres, mais n'agit pas lui-même. Aussi ne pourra-t-il pas comprendre comment le temps avance, ne connaissant pas le rapport entre le *fiat* et le *factum est*, entre l'acte et le fait.

Ainsi il ignore la dialectique du temps : avenir-passé, action-fait. Le temps du fleuve est un temps transdialectique, un temps sans ses contradictions, un temps sans lutte, un temps apaisé, un temps où tout ne fait que s'écouler. Le temps devient ainsi en quelque sorte un *substratum* neutre. C'est un temps qui n'a pas de forme. Tout est sacrifié à son unité.

De la dialectique du temps ou des temps, naissent les différentes formes du temps, les mutuelles limitations, les structures du temps, toutes les formes de l'histoire, du récit. En effet, l'histoire n'est en quelque sorte que le futur retrouvé dans le passé, le futur qui semble se dégager du passé, pour être quelque chose à venir, mais qui dans le passé n'existe que sous forme de devenir, qui résorbé dans le passé demande, pour ainsi dire, le retour à son point de départ, afin de redevenir action.

B. *Le Passé.*

1. *Passé et Savoir.* — Un récit est un tout dont nous prenons successivement connaissance. Or considérons maintenant tout ce qui se passe comme formant un vaste récit. Nous serions au milieu de ce récit. Il reste encore bien des événements dont nous avons à prendre connaissance. Aussi voudrais-je être plus vieux, pour savoir

ce qui se sera passé. Je voudrais être à la fin des temps, à la fin de l'Histoire, pour connaître tout ce qui se sera passé entre temps. Mais je mourrai au milieu du récit. Je mourrai sans en connaître la suite. Je sais que le récit continuera après moi, qu'il y aura toujours quelque chose à raconter. D'autres qui viendront après moi sauront ce que j'ignore.

Mais distinguons ici le futur passif et le futur actif, le futur du spectateur et le futur de l'acteur, le futur du lecteur et celui du narrateur. Nous savons que le récit continuera et qu'il y aura encore bien des choses qui vont arriver, mais nous ne savons pas quoi. Or, au cours de notre récit, nous avons posé maintes fois la question : qu'est-ce qui va arriver ? Et avançant dans notre récit, nous avons su ce qui était arrivé. A notre question que nous posions au futur, le narrateur ne pouvait répondre qu'au passé. Ainsi le futur passif se présente comme un passé à venir, comme un passé encore inconnu. Et à la fin de notre lecture, nous aurons successivement pris connaissance de tout ce passé que nous ne connaissions pas, mais que nous avions anticipé.

Nous abandonnons la perspective du futur passif toutes les fois que nous agissons. Qu'aurai-je fait aujourd'hui ? ce n'est pas ainsi que je pose la question. Je dirai simplement : qu'est-ce que je ferai ? En agissant, du futur passif où je demeurais tant que j'étais spectateur, je rentre dans le futur actif. J'interromps pour ainsi dire le récit. Je n'écoute plus. Je me débarrasse du passé. Moi-même, je crée du passé ; je produis matière à récit. Le faire remplace le savoir.

Savoir ce qui s'est passé, est en quelque sorte la réalisation du passé, le passé étant précisément ce qui, s'étant passé, peut être su. Je connais le « récit » jusque là, sans que pourtant mon ignorance tout à fait provisoire du futur (passif) ne modifie la conception totale du passé, qui, sous forme d'événements qui se sont déjà produits, et de l'anticipation ($X = ?$) des événements qui sont encore à se produire, prime tout. Pour moi, le passé s'étend « jusque là » ; ensuite vient le futur, que j'anticipe sous forme de passé, tout en l'ignorant. Mais que je sache ce qui s'est passé, ou que je ne sache pas encore ce qui se passera, le savoir est toujours un enregistrement des acquits du passé. Nous savons dans le passé. Passé et savoir ainsi se confondent, comme d'autre part, ignorance et futur. Ou plutôt l'ignorance en ce sens n'est qu'un savoir indéterminé.

Il se passera quelque chose que je ne sais pas encore. Il y a le savoir déterminé (A = passé) et le savoir indéterminé (X = futur). Je pourrai ainsi indiquer un terme au récit, un terme imaginaire dans le futur : à la fin de cette journée, de cette année, il se sera passé quelque chose. Et en me plaçant à ce terme, je sais que je connaîtrai au passé ce que je prévois maintenant au futur.

Je ne peux donc savoir que dans le passé, et c'est ce que nous appellerons la priorité de l'événement sur le savoir. Avant d'être su, ce qui se passe doit être passé. Je n'obtiens toujours en matière de savoir que du passé : passé connu ou inconnu. Quand je sais, je regarde toujours en arrière. Et, regardant en arrière, je sais que quelque chose est arrivé, que quelque chose s'est passé. D'autres choses vont arriver. Je suis dans l'ignorance de l'événement qui n'est pas encore arrivé. J'attendrai pour le savoir que ce soit arrivé, j'attendrai jusqu'à demain par exemple.

Mais cette différence que je fais entre ce que je sais du récit et ce qui me reste encore à apprendre, entre le passé connu et le futur inconnu, ne semble toujours concerner que moi, que mon point de vue de spectateur ou de lecteur. C'est moi, qui ayant connaissance de ce qui s'est passé, dis : voilà ce qui s'est passé, voilà le passé. C'est moi qui, ignorant ce qui se passera, mais sachant qu'il se passera quelque chose, dis : voici l'avenir, j'attends l'avenir, je me demande ce qui va arriver. Et ce qui est au futur pour l'un, ne l'est plus pour celui qui est « plus jeune ». Ce qui s'est passé pour le dernier est encore à se passer pour ceux qui avant lui ont contemplé ce qui se passe. Il n'y aurait donc qu'un passé et un futur relatifs à un spectateur. Chacun par rapport à ce qui se passe aurait en quelque sorte son passé et son futur, sans que ce passé et ce futur puissent se retrouver dans le temps du récit.

Mais il y a ici une différence essentielle à faire entre le passé et le futur. Futur veut dire ignorance. Passé signifie savoir. Or, ce qui nous importe, c'est le savoir. Je pose la question au sujet de ce qui va arriver. Mais un autre qui me suivra saura ce que je ne sais pas. Et chacun de ceux qui viendront après moi saura plus que moi, le domaine du passé et du savoir s'étant accru, aux dépens de l'ignorance et de l'avenir. Poussant toujours plus loin, j'en arrive à un dernier venu qui saura tout, parce que pour lui tout sera dans le passé.

Or, rien ne m'empêche de me placer au point de vue du dernier venu. Il me suffit pour cela de reconnaître que, bien que j'ignore ce qui se passera, il se passera quelque chose. Je suis en quelque sorte dans la position d'un dernier venu qui pour l'instant ignore encore ce qui est arrivé, mais qui successivement en prend connaissance. La seule différence entre lui et moi serait que lui peut savoir ce qui est arrivé, puisque c'est déjà arrivé, tandis que moi je l'ignore, puisque pour moi ce n'est pas encore arrivé. Ou, autrement dit, je pense sous forme de X ce que lui pense sous forme de A. Mais, en admettant cette différence, rien ne m'empêche, en gardant l'inconnue X, de me mettre dans la position du spectateur qui contemple *rétrospectivement* tout ce qui est arrivé. J'aurai ainsi « réalisé » non seulement la priorité de tel événement sur ma constatation, mais la priorité de tous les événements par rapport à une constatation ultime. Ou, autrement dit, tout serait dans le passé, tout se serait déjà passé.

En anticipant le savoir, j'aurai ainsi anticipé le passé. Rien ne m'empêchera ensuite de restituer, dans ce passé universel, les passés partiels des spectateurs et témoins. Dans ce passé total chacun d'eux n'a eu connaissance que d'une partie, qui pour lui représentait le passé, son passé en quelque sorte. Moi, l'ultime spectateur, je les verrai ainsi prendre connaissance de ce qui s'est déjà passé et attendre que ce qui sera, soit passé pour en prendre connaissance. Ainsi l'ultime spectateur, le dernier spectateur, verra les spectateurs qui ont été avant lui, pour ainsi dire, s'avancer vers lui, pour prendre connaissance de ce qu'il sait déjà. Tous ils attendent le passé, pour savoir.

2. *Rétrospection.* — *Im Anfang war die Tat.* Au commencement il y eut le faire, au commencement il y eut le futur actif. Le passé suppose une action terminée ; le passé se place à la fin d'une action. Le passé c'est ce qui est fini. N'est dans le passé que ce qui est déjà fait, ce qui n'est pas en train de se faire, ce qui n'est plus à faire, ce qui n'est plus à vouloir et ne peut plus être voulu, parce que c'est déjà fait. Pour qu'il y ait du passé, il faut qu'on ait fait quelque chose ; il faut qu'il y ait quelque chose de fait ; il faut qu'il y ait un fait.

Le futur actif signifie commencement, comme le passé signifie

fin. Aussi peut-on dire que le temps commence avec le futur actif, qu'avant de faire quelque chose, il n'y a pas de temps. A mesure que ce qui est à faire se fait, le passé augmente et un jour tout sera dans le passé. Au commencement tout était au futur, à la fin tout sera au passé.

Ainsi le passé est ce qui est fini, le fini, la fin, tandis que le futur actif serait l'illimité, le commencement, le recommencement, le naître, le renaître, le renouvellement. Tout commence — tout finit. Ou, plutôt, rapporté à un individu : je commence quelque chose (personnel et particulier), et tout finit (impersonnel et universel). Il y aurait dans ce sens une pluralité de futurs actifs et une universalité du passé, une sorte de nivellement dans le passé : tout est également dans le passé.

Ainsi les caractères du passé seraient : passivité, unité, universalité, acquit, immobilité, succession fixée : avant et après, synthèse, caractère statique. C'est le temps du savoir. En effet, tout ce qui se passe doit déjà être passé pour que j'en sache. Je puis devancer le temps, mais, où que je sois dans le temps, je ne pourrai jamais constater que du passé. Et tout temps écoulé n'est qu'une augmentation du passé. N'envisageant que le passé, il faudrait dire non le temps avance, mais le temps (le passé) augmente, la somme des événements (passés) augmente. Il y aura toujours plus de passé. Et plus de passé veut dire plus de savoir, moins d'ignorance par rapport au futur.

Il y a accumulation dans le temps ; il y a le temps accumulé, qui est le passé. Le spectateur rétrospectif marche pour ainsi dire à reculons. Il en est, en anticipant sur ce qui va se passer, à un point quelconque dans le futur passif (à la fin d'une journée qui va venir, à la fin de l'année prochaine par exemple). Mais les événements s'étant passés jusque là, il devra reculer encore devant l'envahissement successif du passé, et ainsi de suite. Il ne peut toujours regarder qu'en arrière. Aussi n'avance-t-il qu'à reculons, et le fait d'avancer ne modifie en rien la perception intégrale du passé dans laquelle se résume une conception du temps qui ne fait qu'étendre le passé dans le futur, ajouter au passé venu le passé à venir. Ne pouvant regarder en avant, son avance sera toujours déterminée par ce qu'il aura vu, c'est-à-dire par un « futur antérieur ». Il n'avance que pour mieux reculer.

Peu importe alors qu'il ait contemplé les événements à tel moment ou à tel autre ; il ne peut toujours les situer que dans le passé, il ne peut toujours les considérer que rétrospectivement. C'est le lecteur qui ne peut lire que ce qui est déjà écrit, qui ne peut se rendre compte que des événements qui se sont passés avant lui, avant qu'il ne se soit plongé dans le récit. Et ce passé du lecteur n'est autre que le passé absolu, le passé nécessaire, le passé de priorité qu'il faut bien distinguer du passé d'antériorité. Le temps considéré en dehors du point de vue du spectateur, qui voit successivement passer les choses, implique qu'un événement vient après l'autre, qu'un événement suit l'autre. Mais cette antériorité d'un événement par rapport à un autre ne signifie pas une nouvelle dimension du temps. Il s'agit d'un temps à une dimension. Tout est dans le passé ; et il n'y a pas de passé du passé, pas de second plan à ce passé ; il n'y a que des événements qui sont plus anciens, plus reculés, plus lointains que d'autres. Ainsi il y a suite, sans qu'il y ait à proprement parler du passé. Il n'y a qu'antériorité et postériorité : ce qui vient avant et ce qui vient après. Tout n'est pas là en même temps ; tout vient à son temps.

Il en est tout autrement quand, au lieu de nous en tenir à la suite des événements, nous envisageons l'attitude rétrospective du spectateur. Cette attitude même établit une priorité de l'événement sur le savoir du spectateur. Il faut que l'événement ait lieu avant que je l'apprenne. L'être précède le connaître. Cela ne veut pas simplement dire que l'un doit précéder l'autre, comme s'il s'agissait de deux événements successifs dont l'un devrait être antérieur à l'autre. La priorité de l'événement sur la constatation n'est pas simplement une condition de la connaissance, mais un des caractères mêmes du savoir : je sais rétrospectivement, je ne sais que ce qui s'est passé ; ou, pour dire la même chose, dans le futur passif : j'attends que quelque chose se soit passé pour en prendre connaissance.

Ainsi, si l'antériorité représente un rapport entre deux événements, la priorité représente un rapport entre le savoir et l'événement. Or, si nous considérons une série d'événements, il y aura, chaque fois qu'un événement se produit et qu'un spectateur en prend connaissance, une « marque », un « nunc », qui fixe un passé et qui en même temps sépare ce qui est déjà passé de ce qui est

encore à se passer. Mais, considérant la série des événements comme telle, toutes ces marques n'indiquent que les positions variables du spectateur, qui d'ailleurs les efface successivement, à mesure que le temps avance, remplaçant toujours un « nunc » par un autre.

Ainsi le *nunc* ne semble en quelque sorte qu'un accident, une modalité qui ne touche pas au temps qui passe. Les *nunc* n'ont tous qu'une existence éphémère. Aussi aucun d'eux ne serait à retenir. Pourtant, quand nous éliminons ainsi les *nunc*, nous ne faisons en quelque sorte que renvoyer le *nunc* toujours plus loin dans le futur. En effet, pour que le temps, qui ici n'est conçu que rétrospectivement, soit concevable, il faut que quelque part la postériorité du savoir intervienne. Reculant de plus en plus cette intervention, nous devrons bien nous arrêter quelque part, si nous voulons enregistrer toute la série, ou, autrement dit, il faut qu'il y ait un *nunc* terminal, un point final. Or cet acte d'enregistrement se passe nécessairement après le dernier événement et sera ainsi *a posteriori* par rapport à toute la succession des événements. Nous aurons alors enregistré tout ce qui s'est passé, nous nous trouverons en face de tout un passé, du temps clos, objet de la mémoire.

3. *Le Temps clos.* — Tout savoir est rétrospectif. Tout savoir est *a posteriori*. Ce caractère *a posteriori* du savoir permet d'envisager non seulement tel événement en particulier comme passé, mais aussi les événements qui l'ont précédé. En marquant ma position actuelle dans le temps comme *nunc*, je considère tout ce qui a précédé comme passé, et à mesure que le passé augmente, cette marque recule en quelque sorte. J'enrichis ma mémoire. Nous prenons ici mémoire dans le sens objectif, la mémoire en tant que perception du passé, en tant qu'équivalent même du passé, en tant que réalisation du passé, en tant que dimension du temps, où nous retrouvons ce que nous nous rappelons.

La mémoire a donc comme point de départ la priorité de l'événement. Tout doit être passé pour que j'en sache. Et tout ce qui s'est passé, je puis le savoir, est matière à savoir. La mémoire sous sa forme objective signifie toujours fin. Elle clôt un temps. Ce temps clos c'est le passé ; c'est ce qui est arrivé. Mais le temps clos ne se limite pas en principe à ce qui est réellement arrivé. La mémoire a

en quelque sorte ses prolongements dans le futur. Elle considère d'avance ce qui va arriver comme arrivé, et comme formant sa matière propre. En anticipant l'avenir, elle le change en passé. Le monde est une histoire qui se raconte, et nous anticipons la fin de l'histoire. Nous ne pouvons faire autrement, puisque nous ne pouvons savoir que dans le passé et que nous ne savons qu'en reculant. A chacun de nos reculs, le temps pour ainsi dire se clôt : le temps va jusque là. Or en nous plaçant au moment terminal, nous pourrons envisager le tout. Et ce qui est passé est alors du passé, non seulement le passé d'un *ante* par rapport à un *post*, mais en quelque sorte un passé total.

Le passé est donc le temps vu rétrospectivement, en se plaçant à un point final. C'est le temps vu a posteriori, c'est le temps fini. Le point final ne s'intègre pas lui-même dans le temps, il ne peut pas être considéré comme un « événement » dont la place dans la succession du temps se déterminerait par un *post* qui suivrait un *ante*. Il s'agit du rapport d'un a posteriori à un a priori, et c'est précisément ce rapport qu'exprime la mémoire.

J'ai fini « l'histoire ». Il ne s'agit plus alors du dernier événement en particulier, de l'événement qui vient de se passer ; il s'agit de « tous » les événements : il y a « tout » un passé. Il y a le passé qui implique tous les événements et il y a moi, qui suis en face de ce passé. Ainsi quand faisant acte de mémoire anticipée, je me transporte en imagination au-delà de ce qui va arriver, je ne vois certainement pas seulement ce qui se passera au moment même de ce *nunc* projeté, mais aussi et avant tout, tout ce qui se sera passé jusque là. Demain soir, je saurai ce qui se sera passé demain dans la journée, et non seulement ce qui se passera au moment même que j'aurai choisi dans mon anticipation imaginaire. Ou autrement dit : je me verrai en face d'un passé qui s'étendra du *nunc*, qui clôt le passé connu, à un *nunc* anticipé, qui va clore un passé encore inconnu.

Ainsi j'établis d'abord que ma prise de connaissance doit être postérieure à l'événement et que dans ce sens tout savoir est nécessairement rétrospectif. La connaissance ne peut pas devancer l'événement. Je ne connais que ce qui est arrivé. Ma connaissance dépend de l'arrivée de l'événement. Mais si j'établis ainsi la priorité nécessaire de l'événement sur le savoir, cette priorité ne constitue pas

encore le passé vu dans sa totalité. Il y a savoir, pourrait-on dire, mais pas encore mémoire. Pour qu'il y ait mémoire, pour qu'il y ait passé comme tel, il faut qu'il y ait un « dernier » événement. Mais il ne suffirait pas que je me fusse placé postérieurement à ce dernier événement ; il faut qu'avec ce dernier événement je puisse clore la série, clore le temps de cette série. Autrement il n'y aurait pas passé, mais seulement antériorité.

Il faut donc terminer le passé par quelque chose qui soit en quelque sorte hors série, qui ne fasse pas partie de cette série d'événements que nous concevons dans le passé. Il faut que ce *nunc* qui clôt le passé ne puisse jamais lui-même devenir passé, qu'il reste en dehors de ce qui se passe, en dehors du temps de ce qui se passe. Son rapport avec ce qui se passe n'est pas à déterminer par une simple succession, ce qui précisément l'introduirait dans la succession de ce qui se passe. Mais son rapport avec la série est déterminé par le fait qu'il met en quelque sorte tout dans le passé, c'est-à-dire dans une dimension du temps qui n'est pas celle où il se place lui-même.

Ainsi, à la fin d'une journée, le spectateur qui a vu le spectacle de cette journée et retenu ce qui s'y était passé, reste seul au présent. Peut-être, en se rappelant le spectacle qui vient d'avoir lieu, se reverra-t-il comme un des personnages qui y ont figuré, le personnage qu'il désigne comme : moi. Ce moi est bien entendu au passé ; il est ainsi, que tous les acteurs du spectacle, un personnage du passé. Mais le moi qui se rappelle est en dehors du passé, doit rester en dehors du passé. Il ne pourrait pas se rappeler, il ne pourrait pas savoir ce qui s'est passé, s'il n'était pas lui-même d'un autre temps que le passé, s'il ne dépassait pas le passé. Aussi recule-t-il en quelque sorte devant le passé de manière à ne pas y être impliqué, gardant toujours son attitude rétrospective, afin de ne pas en être.

Ainsi moi qui me rappelle, j'existe, tandis que le personnage que je me rappelle et qui est moi tel que j'ai été, n'existe plus, de même que tous les autres personnages que je me rappelle ne sont plus. Moi seul, qui me rappelle, j'existe : je me rappelle donc j'existe... en face de ce qui n'existe plus.

Il y a ainsi le *nunc*, non comme continuation du passé, mais comme position prise dans le temps en face du passé. Ce *nunc* est

ici représenté par un moi : spectateur rétrospectif. Ce spectateur est en quelque sorte d'un autre temps, qui comme tel ne pourrait pas devenir passé, mais indiquerait toujours la limite jusqu'où peut s'étendre le passé, c'est-à-dire jusqu'où s'étend ce qui peut être rappelé. Le présent serait ainsi la limite du passé. A mesure que ce passé augmente, la limite recule, mais elle ne peut jamais se confondre avec le passé, parce qu'il faut que le moi qui se rappelle reste lui-même en dehors du passé. Je suis toujours postérieur à ce qui se passe.

C. *Le Présent.*

1. *La scène.* — Le récit combine le « *ne varietur* » du passé avec l'ignorance de l'avenir. Je raconte quelque chose qui s'est passé, je raconte un fait. Il n'y a rien à changer au fait. Plus d'intervention possible. Mais je ne puis le raconter que sous forme d'événements qui se passeront successivement, en commençant par le commencement. Nous racontons ce qui s'est passé sous forme de ce qui va arriver. Nous conservons ainsi le futur dans le passé. Nous savons dans le passé, et c'est parce que c'est passé que nous pouvons le savoir. Mais nous ne pouvons le raconter que dans l'avenir. Nous mettons donc tout dans le passé, tout en ne pouvant que le faire repasser.

La fin détermine le temps du récit. Mais en même temps le récit devra commencer par le commencement, c'est-à-dire partir du point où tout était dans le futur. Le narrateur ne peut raconter autrement qu'en se plaçant au point du « pas encore ». Après avoir parcouru le chemin, il ne peut toujours que revenir en arrière. Il doit, pour ainsi dire, retourner sur ses pas, pour refaire le chemin. Son savoir le place à la fin, sa narration le remet au commencement. Il ne peut repenser la série terminée qu'en revenant au point de départ, c'est-à-dire en voyant tout dans le futur. Ainsi le récit est un futur dans le passé, un futur révolu.

Mais quel est ici le rôle du présent ? Prenons un exemple très simple : Georges joue au jardin. Or Georges joue, tant qu'il n'aura pas cessé de jouer. Maintenant il n'est pas nécessaire que ce que Georges fait au jardin, puisse se résumer en un mot. Il suffit que quelque chose ait commencé, et que quelque chose ait cessé, pour

qu'entre les deux il y ait le présent. Ce présent serait celui de la scène. Toute scène est au présent et ne devient passé qu'une fois qu'elle est terminée. Mademoiselle A. se dispute avec son amant. Madame B. passe sa soirée chez les Dupont, etc. Tant que Mademoiselle A. se dispute avec son amant, tant que Madame B. passe sa soirée chez les Dupont, ce sera le présent.

Dans ces « présents » nous semblons arrêter ou, mieux, nous semblons capter le temps, qui à l'intérieur même des présents, des scènes, continue à s'écouler sous les formes d'un avenir qui devient passé.

Ainsi le récit que me fait Madame N. de sa journée se composera d'une série de scènes, qui sont comme autant de présents, ayant leur commencement et leur fin. Tout ce qui est arrivé, considéré rétrospectivement en se plaçant à la fin, et tout ce qui arrivera en se plaçant au commencement, est ainsi au présent. Ou plutôt : le tout (du commencement à la fin) forme un seul et même présent. Ce présent peut être illustré par l'idée de scène. C'est la scène qui commence et finit. Et en laissant se succéder plusieurs scènes : il y a quelque chose qui finit, il y a autre chose qui commence. Et ce quelque chose constitue la scène présente, forme le présent auquel nous assistons, dans lequel nous vivons.

Mais comment le présent est-il possible ? Comment, partant du *nunc*, arriverons-nous au présent ?

2. *Le nunc dialectique et le nunc intuitif.* — Le *nunc* dialectique indique ce qui jusque là était, et ce qui à partir de là est à venir, le « déjà » et le « pas encore ». A chaque instant, il y a quelque chose de fait et quelque chose à faire, quelque chose de su, et quelque chose d'ignoré, un acquit et une question. Ce *nunc* exprimerait ainsi la dialectique même du temps. Il faut que quelque chose soit fait ou encore à faire, il faut que quelque chose soit su ou ignoré.

Le *nunc* dialectique n'est donc toujours qu'un présent-limite. Il sépare le passé-savoir et le futur-ignorance. Jusque là s'étend mon savoir, à partir de là commence mon ignorance. Je connais le passé et j'interroge l'avenir. Le *nunc* dialectique est pour ainsi dire le point de rencontre de ma connaissance et de mon interrogation.

Mais la fonction dialectique du *nunc* ne s'arrête pas là. Comme il y a opposition du passé-savoir et du futur-ignorance (futur passif),

il y a opposition entre le passé-fait et le futur-faire (futur actif). Le *nunc* dialectique connaît les deux oppositions. Il y a, « derrière » moi, ce qui a été fait ; il y a, « devant » moi, ce qui est à faire. Comme le *nunc* du savoir est une fin, le *nunc* de l'action est un commencement. Mais, dans les deux cas, le *nunc* est toujours relatif aux deux temps : le passé et l'avenir. Il n'a pas de fonction indépendante. Il ne forme pas une troisième dimension en dehors des deux autres dimensions du temps, dont il n'indique que l'opposition dialectique. Il ne mène pas à un nouvel aspect du temps, à la conception du présent.

Il ne peut en être autrement, tant que nous nous en tenons au savoir (passé) et au faire (futur). Pour comprendre l'indépendance du *nunc*, et concevoir le présent comme temps, il faut partir du « voir ».

Je vois sous forme de présence, je vois « présent », pour m'exprimer ainsi ; je vois tout dans le présent. Tout ce qui se passe, se passe dans ce présent, autrement cela ne serait pas. Et tout ce qui se passe peut être considéré comme une modification de ce présent. Ce sera tantôt telle chose, tantôt telle autre, mais toute chose doit se soumettre à la loi de la présence, à l'*a priori* de la présence, tel qu'il relève de la vision.

Mais ne confondons pas ici voir présentement et voir au présent (voir sous forme de présent). Que je dise : je vois, ou que je dise : j'ai vu, le voir comporte le présent. Le : j'ai vu n'enlève pas au voir le *nunc*, qui relève de la vision même. Le présent demeure un des caractères de la vision, un élément constitutif de la vision. J'ai vu sous forme de présent tel événement. Je n'ai pu, je ne puis le voir autrement. Voir dans le présent est une tautologie. Je ne puis séparer voir et présence, voir et *nunc*. Tout ce que j'ai vu a été *nunc* pour moi ; sans cela je n'aurais pas pu le voir. Aussi conserve-t-il son caractère. En parlant de ce que j'ai vu, je parle de mes *nunc* passés, je parle de mes présents dans le passé. En me déplaçant dans le temps, j'ai pour ainsi dire emporté mes *nunc*. Ils sont restés comme tels, demeurant en quelque sorte attachés à la vision même. Je reviens au *nunc*, chaque fois que je prononce le mot voir. Le *nunc* ne se rapporte donc pas à l'acte de voir, mais au voir lui-même. Je ne transforme pas le *nunc* en passé, je mets le *nunc* au passé. Le : j'ai vu contient le voir, et au voir reste attaché le *nunc*. Le voir reste au présent sous la forme de : j'ai vu.

Je suis ainsi dans une perpétuelle vision, je vois toujours. Et dans ce sens, l'acte de la vision serait devenu permanent, et aurait par là même rejoint le caractère du voir. Mais, si je vois toujours, je ne vois pas toujours la même chose, ma vision change d'objet. Dans l'idée de changement, nous conservons à la vision le caractère de *nunc*. Il n'y a qu'un *nunc* changeant, ou, autrement dit, je dis toujours *nunc*, mais ce *nunc* ne s'applique pas au même objet.

Je pourrai donc dire : je vois toujours sous forme de *nunc*, je vois toujours *nunc*, je vois toujours au présent. Voir et présent sont en quelque sorte identiques. Je retiens donc le présent comme donnée invariable, définissant le voir même. J'obtiens ainsi le présent-durée. S'il y a changement, cela ne modifie pas ce *nunc* même, puisque sans ce *nunc* je ne verrais pas. Tout ne serait donc qu'une modification du présent-durée que je retrouve chaque fois que je vois quelque chose. Je ne vois que des présences variables, qui toutes relèvent de la même présence-durée.

Ainsi j'aboutis au présent « nécessaire », au *nunc* essentiel, au *nunc* qui pourra en quelque sorte être déplacé dans le passé ou encore dans le futur, mais qui garde son caractère intrinsèque. C'est toujours le « maintenant », le « maintenant » que nous mettons dans le passé ou dans le futur.

3. *Comment l'espace et le passé conservent le présent.* — Tout ce que je vois, je le vois au présent. Tout, pour être vu, doit être au présent. Tout reste au présent, quels que soient les changements qui se produisent. Il faut que tout changement qui se produit soit précédé d'un : je vois or je vois, comporte le présent.

Ainsi, chaque fois que vous dites : je vois, vous affirmez une présence. Vous réaffirmez un *nunc*. Mais ce qu'on affirme comme présent n'est pas toujours la même chose. Tantôt A est présent, tantôt B, tantôt C. Ce qui leur est commun, c'est la présence, le *nunc* dont ils relèvent tous. Il y a donc des variations, non dans la présence, mais dans ce qui est présent. Or rien ne nous empêche de concevoir les variations dans l'ordre de la succession dans le temps. Mais je sais que, quels que soient les changements successifs, demain, comme tous les jours, je retrouverai ce *nunc* qui durera pour moi autant que ma vision des choses. Je dirai donc que demain le *nunc* reprendra, que quelque chose ou quelqu'un sera là, mais je ne sais

pas quoi ni qui. Je ne sais pas qui entrera, qui s'intégrera dans le présent, quelle couleur pour ainsi dire prendra le présent. Ce que je sais, c'est qu'il y aura toujours quelqu'un. Le présent qui est toujours là pour ainsi dire l'attend. Et y aura-t-il demain un présent ? Dirais-je demain comme aujourd'hui : *nunc*? Certainement. Mais à qui ou à quoi dirais-je *nunc* ?

Ainsi il y a l'*a priori* du *nunc* et l'*a posteriori* de ce qui figurera à titre de *nunc*. Le *nunc* est donné avec le voir ; ce qui n'est pas donné, c'est ce que je vais voir, ce qui sera dit être *nunc*, ce qui sera présent.

Envisageant le domaine de l'*a posteriori*, j'y introduis la succession, l'*ante* et le *post*. Tout doit venir l'un après l'autre, mais le *nunc* lui-même échappe à cette règle. Il n'est ni avant ni après. Il est également applicable à tous les avant et après.

Revenons au spectateur immobile. Il dit une fois pour toutes pour ce qui se passe : je vois, et en disant : je vois, il soustrait le : je vois à la succession. Le : je vois n'est pas un événement, ou, pour parler plus exactement, la vision, considérée dans ses caractères intrinsèques, ne figure pas dans la série des événements, qu'elle est censée refléter, sans s'y ajouter comme un événement à d'autres. Donc, de même que le spectateur, qui ne figure ici que comme la personne qui voit, ou, si on veut, comme le moi de la vision, ne peut se retrouver dans ce qu'il voit se succéder, le *nunc* qui relève de cette vision, qui en quelque sorte demeure avec cette vision, ne pourra figurer dans la vision des « avant » et des « après », qui indiquent l'ordre dans le temps.

Le *nunc* intuitif reste en quelque sorte en dehors de l'ordre de la succession. Il a une autre provenance, une autre signification que les *ante* et les *post* qui constituent cet ordre. Le spectateur dit en quelque sorte : je vois également l'*ante* et le *post*. Il y a des changements dans ce que je vois, mais non pas dans le voir. Il y a des changements dans ce qui est présent, non pas dans le présent.

Mais analysons de plus près le rapport du : je vois et du *nunc*. Nous voyons tout dans le présent. Mais cela ne veut pas dire, que parce que je vois quelque chose dans le présent, je le vois présentement. Distinguons l'acte de voir et la vision. Partons du cas le plus simple : je vois présentement quelque chose de présent. Il semble d'abord qu'il n'y ait pas de distinction à faire entre les deux présents. Je suis présentement en présence de l'objet. La présence

de l'objet coïncide avec ma présence devant l'objet. Il semble qu'il n'y ait qu'un seul présent. Mais cela change quand je ne dis plus : je vois, mais, j'ai vu. Ici l'acte est au passé, tandis que la vision reste au présent, conserve nécessairement son caractère intrinsèque de présent. Je ne puis toujours me rappeler que des présents.

Ainsi il y aurait en quelque sorte dissociation des deux présents : un présent de fait, qui sera considéré comme un événement dans une suite de faits, et un présent indélibile, qui reste attaché à la vision elle-même : le présent essentiel. En effectuant maintenant la dissociation des deux présents, nous arrivons à la formule suivante :

Je ne vois que ce qui est présent. Tout ce que je vois est au présent. Mais je ne vois pas tout ce qui est au présent. Il y a des visions (qui sont toutes au présent) que je n'ai pas. Il n'y a qu'un nombre restreint de visions que je fais miennes à un moment donné. Il y a un présent essentiel qui ne se confond pas avec ce que je vois actuellement. Ainsi je considère la présence de A comme indépendante de ma vision actuelle, comme demeurant quelque part.

L'objet spatial une fois constitué, tout ce que j'ai pu dire sur le passage continuel des phénomènes ne semble plus s'appliquer. Si, assis devant ma table, je voulais constater que cette table ne dure jamais, qu'elle ne fait toujours que passer, cela semblerait absurde. Et si, revenant après dix ans, je constate que cette table n'existe plus, je ne dirai pas que, comme tout passe, cette table, elle aussi, a passé. Je pourrais évidemment, me plaçant devant la table, pour ainsi dire retrouver mes *nunc* successifs dans une suite d'actes de voir, et dire : je regarde la table une première fois, et après avoir fermé les yeux un instant : je la regarde une seconde fois, et ainsi de suite. Mais en fait rien ne se passe, rien ne passe.

Je sais donc que la table existe. Or, ce savoir semble échapper à la règle de la priorité de l'événement par rapport au savoir. Nous pouvons bien dire : s'il n'y avait pas cette table, je ne saurais pas qu'elle existe. Mais cela veut précisément dire qu'elle est là, et non que je sache dans le passé, que j'aie pris connaissance de quelque chose qui s'est passé. Et, dans ce sens, nous disons : je *connais* ce qui est dans le présent. On pourrait ainsi, en partant de la constatation liée à l'acte de perception, en partant du *nunc* intuitif, parler d'une constatation permanente qui serait la connaissance. L'objet est toujours là. Je puis toujours le constater. Je connais l'objet.

Mais écoutons maintenant le témoin qui nous dit : j'ai vu tel objet. Il l'a vu au présent. Mais, à ce moment-ci, il ne le voit plus. Mais qu'est-ce que cela veut dire : je ne vois plus A ? A était présent. Je commence donc par la présence de A. Pas de passé sans présent. Si A n'était pas présent, je ne puis pas dire : A n'est plus. Je puis seulement dire : A n'est pas. Mais A aurait maintenant en quelque sorte perdu son présent. A serait maintenant dans une autre dimension du temps : le passé. A aurait abandonné le présent, qui maintenant « appartiendrait » à B. B a remplacé A comme présent.

En introduisant le concept de l'espace, rien n'empêchera A de coexister avec B, dans le même présent. Mais nous nous plaçons ici exclusivement au point de vue du spectateur, qui a vu passer A. Peu lui importe que A soit autre part. Il se borne à dire : je ne vois plus A, A a passé, A n'est plus présent. Mais en le disant, il n'a pas modifié en quelque sorte la présence de A comme telle, et chaque fois qu'il dira : j'ai vu A, il « évoquera » cette présence. Il rappellera le *nunc*, le *nunc* qui alors revient sous forme de *tum*. L'espace et le passé, chacun à sa manière, conservent le *nunc*.

Comme le passé doit nécessairement conserver le futur actif, le passé ne peut rien changer au présent comme tel. Le présent ne peut toujours que s'insérer dans le passé, jamais se transformer en passé. Il y a du présent au passé, comme il y a du futur au passé. Aucune des dimensions du temps ne peut se transformer en une autre. Chacune conserve son caractère propre.

D. *Les a priori du temps et les temps essentiels.*

1. *Savoir : passé.* — Maxime : il faut que quelque chose se soit passé avant d'être su. Le savoir suit l'événement. Je ne sais que le passé. La priorité de l'événement se traduira en antériorité de la façon suivante : l'acte de savoir est postérieur à l'événement auquel le savoir se rapporte.

Corollaire : Tout ce qui est passé peut être su ; tout ce qui est au futur ne peut être su, ou ne peut être su que sous forme d'inconnu (x), et en se plaçant en imagination à un point de vue postérieur à l'événement qu'on envisage dans le futur.

2. *Faire-Futur.* — Maxime : il faut que le faire précède le fait.

La priorité se traduit en antériorité sous la forme : l'acte de ma volonté doit être antérieur à ce que je fais (volontairement), ou bien encore : il faut que je fasse d'abord pour que ce soit fait.

Pour résumer les maximes 1 et 2 : le faire doit précéder le fait, le fait doit précéder le savoir. Ou bien, pour le temps clos : il faut que quelque chose soit fait pour qu'il y ait savoir ; pour le temps ouvert : il faut que quelque chose reste à faire, il faut que quelque chose ne soit pas fait pour qu'il y ait action.

3. *Voir-Présent.* — Maxime : il faut que quelque chose soit au présent pour être vu (aperçu, constaté). Ce que je vois (aperçois, constate) ne peut être ni dans le passé ni dans l'avenir.

La présence, (l'*a priori* de la vision) se traduirait par la simultanéité, du voir et de l'objet vu, ou sous la forme spatiale : il faut que quelque chose soit là, soit quelque part pour être vu. Ou bien : tout ce qui est au présent doit être quelque part, ou bien encore : tout ce qui est visible doit être présentement quelque part (que je le voie actuellement ou non).

En partant des trois *a priori* du temps, nous concevons trois temps essentiels. Un temps essentiel est dans ce sens un temps qui relève d'une des trois fonctions : du savoir, du voir (apercevoir, constater), du faire. Chacune de ces fonctions a son temps. Elle ne peut être conçue sans le temps auquel elle est essentiellement liée. Chacune de ces fonctions peut s'exercer à un moment donné, que ce soit dans le présent, dans le passé ou dans le futur. Mais chaque fois qu'une de ces fonctions s'exerce, elle retrouve, pour ainsi dire, son temps particulier, sans lequel elle ne serait pas concevable.

Les temps essentiels sont irréductibles l'un à l'autre, comme le sont les fonctions correspondantes. Ainsi ni le faire ni le voir ne peuvent se réduire en savoir. S'ils s'exprimaient sous forme de savoir, leur caractère et leur temps disparaîtraient. Ainsi nous ne savons que des faits. Si ensuite je dis : j'ai fait ou j'ai vu, j'aurai introduit dans le passé du savoir le futur attaché au faire ou le présent attaché à la vision. Je « re-fais » en imagination ce que j'ai fait, ou je « re-vois » (je me rappelle) ce que j'ai vu.

Chacun des trois temps essentiels peut être considéré comme un

aspect du temps embrassant sa totalité. Ainsi nous pouvons dire : tout est passé, et nous prenons successivement connaissance de ce qui s'est passé. Ce que nous appelons le présent ne serait alors qu'un terme tout relatif pour désigner jusqu'où s'étend notre connaissance du passé, tandis que l'avenir ne serait qu'un passé anticipé, où A est remplacé par X. Le monde dans le temps serait comme un livre dont nous ne connaissons encore que quelques pages, mais qui est déjà composé en entier, par un auteur qui serait placé à la fin de tous les événements et qui relate tout au passé.

Ou bien nous mettons tout au futur, c'est-à-dire nous considérons tout comme un « faire » ou un « se faire ». Tout commence toujours, tout devient toujours. Il n'y a pas de fait, il n'y a que du faire. Dans le passé tout se retrouve à sa date, et s'il y a des dates que nous ignorons, nous les connaîtrons un jour, et ce que nous connaîtrons sera nécessairement du passé. Ainsi le passé contient tout, tandis que le futur actif ne peut rien contenir, puisqu'il se forme toujours, puisqu'il est la forme même de toute formation. Le futur actif ne connaît pas de date.

Enfin on pourra dire : tout est au présent ; il y a la permanence du présent. Tout est là simultanément, tandis que nous ne pouvons le voir que successivement. Nous sommes comme des voyageurs qui mettraient au passé les sites qu'ils ont déjà vus, et les autres qu'ils verront encore, au futur, tandis que les sites sont tous également au présent. Ou bien : je serais comme un spectateur qui voyant défiler A et ensuite B, mettrait A au passé, tandis que A est maintenant au présent pour un autre spectateur.

En confrontant les différents temps essentiels, nous remarquons leur opposition et nous formulons des antinomies. Ainsi l'idée du futur et du présent s'opposent dans la conception du mouvement, l'idée du futur et du passé dans la conception du fini et de l'infini du temps : toute somme est finie, tout compte peut et doit toujours se continuer, ce qui nous ramène à l'opposition du savoir et du faire.

Mais, si on ne peut pas réduire les temps essentiels l'un à l'autre, ils peuvent se combiner. Ainsi le présent et le futur seront unis sous la forme du devenu et du devenir. Tout est au futur jusqu'à ce que cet objet, ici présent, soit devenu. Mais ce devenir lui-même est alors dans le passé : c'est un fait que cet objet est devenu ou que j'ai fait

cet objet, etc. Ainsi je pourrai combiner les différents temps essentiels en conservant à chacune des fonctions son temps propre : je vois l'objet (présent) ; je sais qu'il a été fait (passé) ; je le refais et je raconte comment il a été fait, remontant au temps où il n'était pas encore fait ; je « recommence », et arrivé à la fin de son devenir j'abandonne le futur et j'en reste au présent, à la vision de l'objet.

Ainsi les trois temps essentiels se rattachent à trois attitudes humaines qui ne peuvent se confondre. Chaque fois que je fais appel à une de ces attitudes, j'évoque le temps particulier qui y est nécessairement lié. Je fais : donc futur ; je vois : donc présent ; je sais : donc passé. Les différents temps peuvent se combiner. Ainsi quand je dis : je sais ce que j'ai fait, j'indique à la fois le passé et le futur.

Mais il semble pourtant qu'il y ait ici une différence bien importante à faire, selon qu'il s'agit d'un temps réel ou d'un temps fictif. Ainsi quand je dis : je sais que j'ai fait, le faire resterait « essentiellement » au futur, mais « réellement » ce que j'ai fait, est dans le passé. Je refais ensuite ce qui est dans le passé, ne pouvant pas autrement rendre le « faire », et refaisant ce que j'ai fait, je me remets dans le futur. Je commence une histoire et je la poursuis. Mais ce que je « rends » ainsi dans mon histoire est un futur dans le passé, un futur passé. Et c'est précisément en le « rendant », non en le faisant à nouveau, ou simplement en le faisant une seconde fois, que je lui garde son caractère de passé : je ne produis pas, je reproduis.

La mémoire comprend tout ce qui est « reproduction ». Elle ne reproduit pas seulement les différentes choses, mais les temps qu'elle introduit dans le passé : le présent (sous forme de rappel) et le futur (sous forme de récit). Je sais sous forme de passé, je retiens ce qui s'est passé. C'est ce que nous pouvons appeler la mémoire-savoir. Ensuite la mémoire pourra reproduire ce qui s'est passé, et en le faisant, elle réintroduira dans le passé, le présent et le futur, elle re-voit, elle re-fait. Tout est déjà passé, tout était déjà accumulé, tout reposait déjà dans le passé, était déjà « enregistré », chaque fait à sa date, mais la mémoire re-commence tout, représente tout.

Ainsi nous pouvons distinguer les temps fictifs et les temps réels, les temps re-produits et les temps produits. Ces temps restent essentiellement les mêmes, qu'ils soient produits ou reproduits. Le futur et le présent ne changent pas de caractère ; ils ne deviennent

pas du passé ; ils ne peuvent qu'être introduits dans le passé. La mémoire conserve le présent et le futur.

Mais ce présent et ce futur qui essentiellement restent les mêmes, « n'existent » plus. Qu'est-ce qui existe donc ? Le présent, ce que je vois présentement, ce que je constate comme étant présent. Mais est-ce bien cela que nous voulons dire, quand nous parlons du présent qui « existe » ? Si je dis : ce que je ne vois plus présentement n'est que dans ma mémoire ; ce que je ne peux plus que reproduire est nécessairement passé, cela serait certainement une maxime absurde, puisque je confondrais ainsi l'*a priori* de la présence avec l'acte de voir. Je puis bien dire : je ne vois pas actuellement cet objet, et il faut que je me le rappelle pour savoir comment il était. Mais ce que je dis par rapport à moi ne contient aucune indication sur la présence ou la non-présence, sur l'existence ou la non-existence de l'objet.

Que prétendons-nous donc dire quand nous parlons de ce moment-ci, de ce présent que nous opposons au passé et qui pour nous fait suite au passé ? C'est dans ce moment que je suis, c'est dans ce présent que je vis. C'est aussi dans ce moment que je vois. Mais ce « voir » dont je parle ici n'est plus cet acte de voir qui ne désignait qu'une constatation, qu'un témoignage, il rentre dans ce que nous appelons « vivre » ; il n'est qu'une explication du : je vis présentement. Et ce que j'oppose à ce présent, c'est ce qui n'est plus, ce sont mes existences passées, ce sont mes souvenirs. Il ne s'agit plus de ce que je vois et de ce que je ne vois plus et que je me rappelle, mais de la confrontation de ce que je vis présentement avec ce que j'ai vécu.

III. Mémoire et souvenir.

A. *Mémoire et Présent.*

Tout ce qui est présent (dans l'espace) peut être connu, et tout ce qui est passé peut être su (dans le passé). Il y a simultanéité et accumulation. Il y a espace et mémoire. Tout ce qui est, est situé quelque part (en un certain lieu). Tout ce qui était, est enregistré quelque part. Il y a ainsi les deux grands réservoirs de nos connais-

sances et de nos expériences : l'espace et le passé, géométrie et histoire.

Mais que retrouvons-nous dans le passé ? Des choses passées. Mais ce qui est passé était présent. Ainsi nous dirons que ma mémoire « conserve » ce que j'ai vu. Or, de même que le savoir comporte le passé, en tant que temps essentiel, le voir comporte le présent.

Prenons un exemple tiré du futur passif, qui n'est qu'un passé anticipé. Si vous me demandez ce qui va arriver, je pourrai répondre: vous verrez ce qui arrive et vous saurez ce qui est arrivé. Je sais donc ce qui est arrivé, en voyant successivement ce qui arrive. Ainsi je dirai d'abord : je sais tout ce qui est arrivé jusque là (*nunc*), établissant la priorité de tous les événements par rapport à mon savoir. Je « retiens » tous les événements arrivés jusque là, mais en même temps, je puis dire : j'ai *vu* successivement tout ce qui s'est passé jusque là, et je me rappelle ce que j'ai vu. Or, dans ce que j'ai vu, la vision même comporte le présent. Il y a donc dans le passé du savoir le présent ou les présents de la vision. Ainsi je dirai : je sais que A a passé. J'ai retenu que A a passé. Mais, me demandera-t-on, avez-vous vu A passer ? Oui, je me rappelle que A a passé, je vois encore A passer, je me représente A passant. Ainsi j'aurai introduit le présent dans mon savoir du passé. Je compose ou plutôt recompose le passé sous forme de *nunc* successifs.

Ainsi le rappel remet au présent essentiel ce que j'ai retenu sous forme de passé. En me rappelant je dirai : j'ai vu, et en disant : j'ai vu, je suis de nouveau dans le présent, essentiel à la fonction de voir. L'acte de voir même est dans le passé. Mais le « voir » met au présent ce qui, comme objet de mon savoir, est dans le passé. En me rappelant ce que j'ai vu, je conserve le savoir du passé et la vision du présent. Disons : j'ai conservé une image du passé. Rien ne m'empêche, pour suppléer aux insuffisances de l'image mentale, de « dessiner » ce que je me rappelle. J'aurai ainsi l'image devant moi, et cette image sera dans le présent, et comme objet visuel elle survivra à l'acte du voir dans lequel j'ai constaté l'objet. J'aurai ainsi fixé l'image. Mais, en la fixant, je n'aurai rien fait d'autre que de « réaliser » ce présent, qui était impliqué essentiellement dans le : « j'ai vu ».

Ainsi on pourrait dire que le *nunc* noétique renaît sous forme

d'image. Le présent dans le passé revient sous forme de « présence spatiale » ; il est projeté en quelque sorte dans l'espace. L'image unit l'espace et le passé. Je me fais des images de ce que j'ai vu afin que je puisse le voir encore, le re-voir en quelque sorte. Je sais que tout cela est dans le passé. Je le sais comme passé. Mais j'enlève au passé tel ou tel objet sous forme d'image, je me le re-présente ; je le rends, pour ainsi dire, sous forme d'image, au présent.

Ainsi la mémoire tend en quelque sorte à remettre les choses en état. Je retiens ce qui s'est passé, et je me rappelle ce que j'ai vu. Ma mémoire me sert pour lutter contre le passé.

B. *Le Souvenir.*

1. *Le nunc existentiel.* — Le *nunc* intuitif ne se rapporte toujours qu'à ce que je vois, et à moi en tant que je vois et non en tant que je suis. Pourtant, quand je dis : je suis à ce moment, je vis dans le moment présent, je prétends dire quelque chose de très précis ou qui du moins me semble être tel. Je suis à ce moment et non à tel autre. Je ne suis pas à un point quelconque d'une série, mais je suis précisément à ce moment-ci, à un moment inchangeable, à un moment que je n'ai pas choisi et par rapport auquel tous les autres moments sont le passé. De tous les autres moments, je puis avoir connaissance, je puis savoir ce qui s'y est passé ; mais je suis lié à ce moment-ci, j'existe à ce moment. Je suis contemporain de ce qui se passe, je ne puis m'en détacher. Je suis dans le *nunc* existentiel.

En effet, ce *nunc* ne relève plus du spectateur. Non plus : je vois l'objet comme présent, au présent, mais : je suis en présence de l'objet, et l'objet est en présence de moi. Un mutuel présent nous unit. Moi et l'objet nous sommes contemporains ; nous sommes liés l'un à l'autre dans le même présent, et ce lien c'est le *nunc*. Nous sommes ensemble. Et c'est cette union de l'objet et de moi qu'exprime le *nunc* existentiel.

Le *nunc* existentiel relève non de la vision-perception mais de la vision-sensation, de la communauté dans laquelle je vis avec l'objet et qui s'exprime par le commun présent. Je n'ai pas seulement vu l'objet à ce moment (*nunc* noétique, *nunc* de constatation), mais l'objet est en quelque sorte entré en moi, ou : j'ai rejoint l'objet, ce

qui revient au même, les deux expressions n'étant que des images pour indiquer notre mutuelle coexistence dans le présent.

Si nous comparons maintenant, entre eux les différents *nunc* existentiels, nous constatons que les sensations changent, que « l'objet » d'une sensation diffère d'un moment à l'autre, tandis que moi je reste. Et ce changement des objets nous ramène précisément à la série phénoménale. B succédant à A, non seulement la vision-perception, mais la vision-sensation sera différente.

Mais faisons ici une différence entre le moi de la vision-perception et le moi de la vision-sensation. Le moi du spectateur, en ce qu'il ne fait que constater, reste invariable. Il dit : je vois. Mais ce « voir » est tout entier dans ce qu'il voit. Il n'y a que l'acte de voir et le « contenu » de la vision. L'acte de voir se fait à un certain moment et mène à une constatation, et cette constatation se renouvellera chaque fois que l'objet se présente. Il y a maintenant A, il y a maintenant B, et ainsi de suite.

Et c'est précisément sous cette forme, que nous retiendrons les constatations du spectateur. Nous dirons simplement : il y a maintenant A, au lieu de dire : je vois maintenant qu'il y a A. Nous ne recourons à la formule : j'ai constaté qu'il y a A, ou : il a constaté qu'il y a A, que quand nous mettons en doute qu'il y a A. Nous retrouvons ainsi le moi invariable, qui ne sert toujours qu'à justifier le jugement : il y a A.

Il en est autrement quand il s'agit des rapports existentiels entre moi et l'objet. L'objet alors varie et moi je varie. Dans le simple : je vois, le voir reste toujours le même. Mais, dans la sensation, il y a un double changement du moi et de l'objet. Je puis alors constater dans le domaine noétique que l'objet est autre ; mais cela ne saurait suffire. Je prétends que la sensation est autre ; que non seulement l'objet a changé, mais que moi j'ai changé, ou plutôt que dans cette unité temporelle moi-objet, le *nunc* a changé. En effet le moi et l'objet constituent dans le *nunc* un tout inséparable. Et c'est précisément ce caractère d'inséparabilité qui constitue le *nunc* existentiel, tandis que le *nunc* noétique a, pour ainsi dire, rempli sa fonction, du moment que la constatation est faite, étant donné que les événements suivent leur cours et que le spectateur ne fait qu'en être témoin.

Mais dans quel sens pouvons-nous encore parler ici d'objets ?

En parlant d'objets, nous divisons nos impressions en deux et pour désigner une des deux parties, nous avons recours à la vision noétique. Ce qui remplit le *nunc* existentiel est une impression. Mais qu'est-ce qui m'a fait impression ? Le spectateur répondra, en s'adressant en quelque sorte au moi existentiel : voilà ce qui vous a fait impression, je vois ce qui vous a fait impression, je vois l'objet ; et de cet objet qu'il connaît, le spectateur saura ensuite dire bien des choses. Mais il aura ainsi détruit l'unité de l'impression. Il aura isolé l'objet, et en face de l'objet isolé, il n'y aura plus que le moi du spectateur, le moi des actes de voir, toujours les mêmes, et que nous pouvons parfaitement omettre dans le récit de ce qui se passe. D'autre part l'objet noétique trouvera son existence propre, c'est-à-dire indépendante des différents actes de voir, dans l'espace, et en dehors de tous les *nunc* noétiques.

Mais alors, comment distinguer les deux côtés de l'impression ? Le moi de l'impression et ce quelqu'un, ce quelque chose dont j'ai l'impression ? L'élément « moi », et l'élément « quelqu'un » ou « quelque chose ». Il pourrait paraître que lorsque nous renvoyons ce « quelqu'un » ou ce « quelque chose » à l'espace, nous retenons en nous quelque chose que nous éprouvons comme tel, quelque chose qui demeurerait précisément en dehors de toute fonction noétique : la sensation se transformerait en sentiment, en sentiment sans objet. Il y aurait un monde extérieur et un monde intérieur, un monde extérieur noétique, et un monde intérieur para-noétique ou méta-noétique : un monde d'objets et un monde de sentiments. Les deux mondes seraient reliés l'un à l'autre par les actes de perception. Mais ces actes de perception n'étant, phénoménologiquement parlé, que des constatations, n'ajouteraient rien au monde des objets.

Resterait donc pour le monde intérieur ce qui est sans objet. Or, ayant renvoyé tout ce qui est objet à l'espace, je retiendrais pour le monde intérieur le temps, le vrai temps : la durée qui s'éprouverait elle-même.

Mais il y a autre chose que le sentiment et la perception, que le monde intérieur et le monde extérieur. Il y a le souvenir, qui en quelque sorte unit les deux mondes, qui n'est ni le sentiment qui s'éprouve lui-même, ni la perception qui signale l'objet, mais qui est à la fois « extérieur » et « intérieur », comme l'est la vie, qu'il nous interprète.

2. *Passé noétique et Passé para-noétique.* — Si on définit la perception comme prise de connaissance, la sensation peut être définie comme prise de contact. Il y aurait à distinguer dans la vision, le caractère noétique (perception) et le caractère biotique, le caractère vécu (sensation). Dans la sensation, je cesse d'être spectateur. Le *nunc* noétique devient un *nunc* existentiel. Dans la vision, les deux *nunc* se trouvent unis. En « éprouvant » quelque chose, je vois quelque chose. Ce que je vois, je l'éprouve, et ce que j'éprouve, je le vois.

Ce que je vois : je me le rappelle (noétique). Ce que j'éprouve : je m'en souviens (para-noétique, existentiel). Le rappel se rapporte à ce que je vois, le souvenir à ce que je suis, à ce que je vis. Je me rappelle un fait, je me souviens de moi. Je ne puis parler que de *mes* souvenirs. Se rappeler signifie : reconstater ; se souvenir : revivre. Le souvenir est toujours l'évocation d'une coexistence, d'un rapport de contemporanéité, l'évocation de ce qui est ensemble, d'un ensemble. Le souvenir répond à la question : comment était-ce alors ? Le rappel : quel est le fait qui s'est passé alors ? Le souvenir répond à la question : quelle était alors mon existence ; quel était alors mon présent ; quel était alors l'ensemble des présences ? De quelles présences alors ma vie se composait-elle ? Et je pourrais demander ensuite : que sont devenus les personnages que je connaissais, que sont devenus les lieux autrefois présents ? Qu'est-ce que je suis devenu moi-même, le moi de ces présences ? Les personnages sont maintenant absents. Dans mes souvenirs, les absents redeviennent présents et j'évoque mon moi absent, mon présent d'alors.

Dans le souvenir, le *nunc* existentiel est séparé, pour ainsi dire, du *nunc* noétique. Il y a impression sans perception. Il y a la sensation sans le « voir ». On pourrait dire : j'ai une vision sans voir.

L'impression survit à la perception. Et c'est cette survie qui constitue le souvenir. Je retrouve un souvenir, je revis un *nunc* existentiel. Mais je ne peux plus voir ce que j'ai vu, je ne puis plus changer le *nunc* existentiel en *nunc* noétique. Le *nunc* noétique est rentré dans le passé noétique. Et c'est le rapport entre un *nunc* existentiel et un passé noétique qui constitue le temps du souvenir. Je suis en présence de ce que je sais avoir été.

Quand je dis : je vois maintenant comme présent A, qui est maintenant, je retiens finalement que A est maintenant, que A se

passe maintenant. L'acte de voir me signalait quelque chose et me faisait savoir quelque chose. Une fois que ce signalement était donné, le voir avait rempli sa fonction noétique. Le voir m'avait fait connaître quelque chose. Ce quelque chose est alors un acquit et augmente ce temps d'accumulation qu'est le passé noétique. Je sais plus qu'avant. Et si nous considérons tout ce qui se passe comme une vaste histoire dont nous prenons successivement connaissance, le passé noétique se confond avec le passé historique.

Mais l'aspect noétique n'est qu'un des côtés de ma vision. Le spectateur joue le rôle de simple témoin ; il m'a renseigné sur quelque chose de présent. Et c'est ce que je ferai moi-même en face de moi en tant que spectateur. Je me serai renseigné moi-même, et, ayant eu le renseignement, je renvoie le témoin. Et ainsi je pourrai faire fi de tous les témoins qui dès le début ont vu se passer quelque événement, ne retenant que l'histoire comme telle.

Mais chacun de ces témoins n'a pas seulement vu tel événement se produire, il a assisté à cet événement, il est contemporain de cet événement, il y est lié personnellement. C'est *son* événement, pourrions-nous dire, ou, si nous prenons une série d'événements auxquels il aurait assisté, c'est son actualité. Et si nous prenons tous les événements auxquels il aura assisté, c'est sa vie. Si maintenant je l'interroge sur le passé, il ne me parlera pas seulement de ce qu'il a vu, il me donnera ses souvenirs. Comme témoin, il se rappelle, comme contemporain, il se souvient. Et dans ses souvenirs, il redevient le contemporain. Il retrouve dans une commune impression la mutuelle présence de lui-même et de ce qui, noétiquement parlé, est l'objet. C'est la présence qui survit, la mutuelle présence, et qui dans l'impression forme en quelque sorte une unité de présences, de cohésions du moi avec un objet, d'un objet avec l'autre, etc.

Il faut bien distinguer l'oubli, de la non-présence d'un souvenir, du non-souvenir. Oublier est le contraire de se rappeler. C'est la négation de quelque chose de noétique. Je ne le sais plus. Le non-souvenir veut dire : je ne le suis plus. Je ne puis plus le revivre. Un objet, un événement, un fait sont oubliés ; un souvenir a disparu, s'est effacé, est mort. On perd un souvenir ; on oublie un objet, un événement, un fait.

En ce sens on pourrait dire : le souvenir est l'évocation d'un passé

vécu, comme le rappel est l'évocation d'un passé su. Il se peut que je me rappelle mal l'objet, et que pourtant mon souvenir ait gardé le contact avec l'objet. Je suis resté lié à l'objet. Ce que je ne vois plus, ce que je ne me rappelle plus n'a pas cessé de m'être présent. Ainsi il y aura des souvenirs qui échappent à toute précision noétique, des souvenirs sans rappel. Je ne puis plus me rappeler ce dont je me souviens. Je ne retrouve plus l'objet de mon souvenir. Mais en quel sens pouvons-nous parler de l'objet du souvenir ?

Pour bien analyser le souvenir, il faudrait substituer à la formule noétique : sujet-objet, d'autres expressions telles que : j'éprouve quelque chose, j'ai l'impression ou des impressions de quelque chose, je vis ou j'ai vécu quelque chose. Mais ces expressions sont insuffisantes tant que le moi qui y figure semble être le même que celui que nous impliquons dans l'acte de voir, et qui représente le sujet par rapport à l'objet. Il faudrait en quelque sorte compléter le : Je, par le : Me, introduire le Mien, etc. Ainsi quand je dis : j'éprouve quelque chose, cela veut dire : je m'éprouve moi-même.... Si je dis : j'ai l'impression de quelque chose, cela veut dire : je m'implique moi-même dans mon impression. Quand je dis : je vis ou j'ai vécu quelque chose, cela veut dire : ce quelque chose fait partie de ma vie.

Et c'est ce qui constitue le caractère para-noétique de toute impression. Tant que je m'en tiens à mon impression de Monsieur A., je ne dis rien sur Monsieur A. comme tel. Je ne connais pas pour ainsi dire Monsieur A. Il n'y a pas de spectateur, il n'y a pas de témoin. En parlant de A., je parle de moi, et, en parlant de moi, je parle, en ce moment, de A. A. est dans ma vie et en me souvenant plus tard de A. je me souviendrai de quelque chose de ma vie. Je ne puis détacher Monsieur A. de cette vie, je ne puis me détacher moi-même de cette vie, sans remplacer le souvenir par le rappel. A. et moi nous serons alors, chacun de notre côté, deux objets « connaissables ».

Il est donc parfaitement légitime de dire : je me souviens de Monsieur A, mais je ne sais pas qui c'est, je ne sais pas comment il est. A quoi on pourra me répondre : mais vous avez vu Monsieur A. Tâchez donc de vous le rappeler. Mais précisément en cherchant à me le rappeler, je cesse de me souvenir de lui. Je romps pour ainsi dire notre communauté, l'impression qui nous unit. Je le sors en

quelque sorte de ma vie, et moi-même je me sors de ma vie pour le contempler. Je me le rappelle pour le mettre devant moi ; il m'est devenu un étranger que d'abord je ne connais pas, et qu'ensuite je connaîtrai. Et, pour le connaître, je ne m'en tiendrai pas à ce que ma « mémoire » me fournit, au témoignage de ma mémoire, je chercherai d'autres témoignages, pour mieux le connaître. Je suis en plein dans le domaine du noétique. J'abandonne le souvenir, ou bien, ne pouvant pas bien me rappeler Monsieur A, mon désir de le connaître me fait souhaiter de le revoir. Mais précisément, quand je l'aurai revu, mon impression sera changée, j'aurai un autre souvenir qui pourra remplacer le premier.

Tant que nous nous rappelons, nous nous rappelons quelque chose. Se rappeler est une fonction noétique. Nous nous rappelons quelque chose pour le « connaître » à nouveau. Le rappel a son objet tout comme le voir. Le souvenir est sans objet. Il n'y a pas à proprement parler l'acte de se souvenir. Je revis un souvenir. L'impression revient. Je me rappelle pour savoir. Une fois que j'aurai retenu ce qu'il faut savoir, le rappel ou les rappels auront fait leur œuvre. Mais les souvenirs restent et se confondent avec la vie d'un chacun.

IV. Temps et vie.

1. *Le Spectateur, le Narrateur et le Contemporain.* — Quand je dis que tout passe, je ne dis rien d'autre que : tout est dans le temps, tout est assujetti au temps, tout est temporaire. Je pars donc du jugement impersonnel : il se fait que, il se passe que. Tout est événement, tout ne fait qu'arriver. Rien n'est, mais tout arrive. Tout se passe, tout est en passage. Qu'est-ce qui se passe ? Le temps passe. Ainsi ce n'est pas telle personne qui passe, mais il se passe que telle personne passe. Or, tout doit se ramener au temps, c'est-à-dire pouvoir être précédé de la formule : il se passe que.... Tout doit revêtir cette forme impersonnelle. Rien ne peut lui échapper.

Mais quand j'aurai vu ce qui s'est passé, quand, pour ainsi dire, je regarderai en arrière, je dirai : cela ne se passe plus. Or qu'est-ce que cela veut dire : cela ne se passe plus ? Évidemment non seulement : ce n'est pas. Le « cela ne se passe plus » contient une affirmation : cela s'est passé, c'est du passé. Cela se passait autrefois. Cela a fini

de se passer. Or, en disant : cela s'est passé, cela s'est passé autrefois, cela ne se passe donc plus, je ne dis pas seulement : cela a *cessé* de se passer, mais cela cesse de *se passer*. Il n'y a dans le passé plus de passer. Il y a autre chose, il y a un : c'était.

Ainsi on pourrait dire : le passé arrête. Le passé n'est pas seulement quelque chose « d'antérieur », mais une autre perspective du temps, un autre temps. Tout y est sans se passer. Pour que cela se passe de nouveau, il faudra le refaire. Or, en le refaisant, ce qui se passe sera quelque chose qui se fait, sera un devenir, sera une genèse. Le faire nous a révélé une nouvelle dimension du temps, et c'est dans cette nouvelle dimension que se passe maintenant ce qui se passe. Tout ce qui se passe, se fait. Tout ce qui est passé est à refaire. Le passé peut être raconté. Ce que j'ai arrêté dans mon savoir, je le remets en mouvement dans ma narration. En le racontant j'introduis le futur actif dans le passé, le temps ouvert dans le temps clos. Tout était fini, et voilà que je recommence tout. Tout était déjà passé, et maintenant tout est à venir. Ainsi tout ce qui était passé semble abandonner la dimension du temps, que nous appelons le passé, pour se voir projeté dans une autre dimension du temps où tout est encore à se passer, dans le temps du récit.

Dans le récit pourra parfaitement figurer l'auteur du récit lui-même. Mais l'auteur ne sera alors toujours qu'un de ses personnages. Il se range dans les événements, il est comme tout le monde. Il est sur le même plan que les autres. Si l'auteur raconte, il parle, pour ainsi dire, au nom de tout le monde, impliquant son propre personnage dans ce qui est l'affaire de tous. Ainsi le narrateur dira qu'à tel jour lui et ses amis ont fait une excursion, et, me faisant le récit de la journée, il dira : Moi et mes amis. Mais ensuite ce sera un des amis qui fera le récit. Voila que celui qui était auparavant « Il », est devenu « Moi », et celui qui était « Moi » est devenu « Il ». Survient ensuite l'auteur, qui, n'ayant pas participé à l'excursion, mais ayant été témoin de ce qui s'y est passé, mentionnera chacun des personnages qui y ont participé sous la forme de : « Il ». Il mettra ainsi tout le monde d'accord. Chacun aura pour ainsi dire renoncé au privilège de se distinguer des autres, d'être « Moi » par rapport à ses amis. Et cette renonciation sera d'autant plus facile que personne n'a jamais prétendu être autre chose que les autres.

Pourtant le « Moi » est-il bien définitivement éliminé ? Celui qui, ayant participé à l'excursion, m'a raconté ce qui s'y était passé, n'a pas prétendu me relater simplement un fait, un certain nombre de faits, mais quelque chose qui figure et qu'il fera figurer dans *sa vie*. Il ne m'a pas parlé de quelque chose qui se serait passé simplement à une certaine date, mais d'un épisode, d'un événement de sa vie à lui, qui est précédé et suivi par d'autres événements qu'il considère comme constituant cette vie, comme s'y intégrant. Chacun évidemment pourra dire la même chose ; chacun restera « Moi » par rapport à cette vie. Pour chacun ce sera « mon excursion », puisqu'elle fera partie de sa vie, puisqu'en la racontant, il raconte sa journée, une journée de sa vie.

Chacun met ainsi un certain nombre d'événements à son propre compte, au compte de sa vie ; ils figurent dans le cadre de cette vie. Mais cela ne peut pas se justifier, si nous en restons à une conception du temps, où tout ne fait que passer. Nous nous bornerions alors à énumérer un certain nombre d'événements, et peu nous importerait dans quelle vie ils figurent, dans quelle biographie nous pourrions les relever. Mais nous pouvons aussi suivre le chemin inverse. Nous pourrons constater d'abord que tel événement figure dans telle vie, commencer par une biographie quelconque pour retrouver ensuite le même événement dans d'autres vies. Ainsi nous mettrions en quelque sorte nos journées et nos vies en commun ; il y a quelque chose qui serait à nous, notre patrimoine, notre vie, notre temps. C'est la voie que suit l'histoire, qui n'est qu'une biographie commune.

Mais pour comprendre l'histoire il faut que chacun s'interroge d'abord lui-même pour savoir ce que c'est que vivre, ce que c'est que d'avoir sa propre vie. L'intelligence de la vie précède celle de l'histoire. Il faut partir du temps « biographique », du temps d'une vie, pour en arriver au temps historique. Il faut d'abord voir comment ce qui se passe dans le temps, est pour ainsi dire capté dans une vie particulière, s'intègre dans une vie, se rattache à ce qui dans cette vie s'est passé et se passera encore, comment ce qui se passe devient événement, et comment l'événement se passe dans une vie.

2. *Les Événements d'une Vie.* — Il y a l'objet dans le temps ; il y a, pour m'exprimer ainsi, l'objectif du temps ; il y a le « quelque chose »

dans le temps, il y a le quelque chose du temps. Je dirai une fois : il a passé ; une autre fois : il s'est passé que.... Dans ce sens nous pourrions distinguer le temps personnel (réductible à des jugements personnels) et propre (propre à tel objet et figurant dans un jugement comme modalité de l'objet), et le temps impersonnel ou général, indéterminé par rapport à l'objet et en quelque sorte indifférent aux choses. L'objet peut passer ou ne pas passer. Il se meut ou il est immobile. Mais il est « toujours » là, je l'ai « stabilisé » dans l'espace ; il est indépendant de moi, de l'acte de ma perception. Il est là et passe. Dans le temps impersonnel, il n'y a rien qui soit là, rien qui puisse passer, qui puisse être là avant de passer, et demeurer après avoir passé.

Mais nous pouvons parfaitement dire : il se passe que A passe. Ce sera alors le passage de A qui sera l'événement ou qui fera partie d'un événement. Cependant le « quelque chose » de l'événement ne peut pas être réellement A, le jugement impersonnel ne peut pas se traduire en jugement personnel ; l'énoncé personnel ne peut être que l'objectif d'un jugement impersonnel.

Il faut donc toujours distinguer : il se passe que..., et il passe. Ce sont deux jugements irréductibles l'un à l'autre, deux aspects qui ne peuvent se confondre. Le « Il » impersonnel ne peut pas se traduire en « Il » personnel.

Or, je ne puis toujours voir que quelqu'un ou quelque chose passer ; je ne puis pas voir ce qui se passe. Ainsi la perception se rapporte à l'objet qui est « toujours » là, et le *nunc* de la perception au passage de l'objet. L'événement est sans objet. Dans l'événement il y a bien des « choses » qui passent : il y a les personnes qui viennent et qui s'en vont, etc., mais ni les personnes, ni les choses ne constituent l'événement. Leur passage n'est pas l'événement.

Voyons maintenant ce que nous pouvons dire de l'événement. Nous disons : un événement se produit, un événement va se produire ; mais nous ne parlons pas d'un événement qui serait, indépendamment de ce qui se produit. Il n'y a pas d'abord l'événement et l'événement qui était d'abord, se déroulant ensuite. Je ne prétends pas non plus que l'événement va être le résultat de quelque chose ; l'événement est tout entier dans ce qui se passe, dans ce qui se produit. Il se passe quelque chose et ce quelque chose n'est pas réductible à ce qui passe.

Mais il faut bien que l'événement se passe quelque part, et on peut parfaitement demander : où cela va-t-il se passer ? Pourtant l'événement n'est pas dans l'espace, ne passe pas dans l'espace. Il a lieu dans l'espace. L'espace est le lieu de l'événement. L'événement ne s'intègre pas, pour ainsi dire, à l'espace ; l'espace ne lui sert que de lieu. Temps et espace ne s'y rejoignent pas. Le monde spatial sert de lieu aux événements. Ce monde lui-même reste en dehors de l'événement ; il ne participe pas à ce qui se passe. Il est comparable à l'édifice où bien des événements se passent, tandis que l'édifice reste en dehors des événements, abrite tous les événements, sans y être mêlé. C'est le monde de l'épopée chrétienne, le monde qui cesse d'être Cosmos pour ne plus être que lieu, que cadre. Ou, pour prendre un autre exemple : le drame se joue sur la scène et non dans la scène. Le lieu où on joue le drame ne fait pas partie du drame ; il est entièrement fictif. Le même drame pourrait se jouer sur n'importe quelle autre scène. Le lieu où se joue le drame n'existe pas par rapport au drame.

Nous demanderons ensuite : quand se passe l'événement ? Il se passe aujourd'hui, il se passe actuellement ; il se passe de « notre temps ». Ou bien : il s'est passé hier, il s'est passé autrefois. Un événement se passe actuellement ou il ne se passe pas actuellement. Il y a le présent d'actualité, et le passé d'inactualité. Mais ne confondons pas le présent d'actualité avec la présence de perception. On me demande ce qui se passe. Je puis répondre : Monsieur A. et Madame B. sont là, et mon interlocuteur n'aura aucune peine à les voir, à constater leur présence. Mais ce qui se passe actuellement est quelque chose d'autre, et c'est ce quelque chose, qui est l'événement même et dans lequel Monsieur A. et Madame B. joueront leur rôle, que je voudrais connaître. Or cet événement sera dans le présent actuel, tant qu'il n'aura pas pris fin. Mais comment et quand cet événement prend-il fin ?

Tout événement a un commencement et une fin. Mais n'est-ce pas nous qui, dans notre esprit, mettons fin à un événement et qui lui assignons un commencement ? Il se passe une infinité de choses et ce serait nous qui grouperions les faits selon certaines unités que nous appellerions des événements. Et il n'y a pas de doute que dans ce que nous considérons comme événement ou comme partie d'un événement, notre intelligence ait sa part, que nous formons des

événements, et ce sont précisément les catégories dans lesquelles se fait leur formation qu'il s'agira d'analyser. Mais n'oublions pas qu'avant que nous ne divisions le temps, le temps se divise, qu'avant la formation du temps rempli d'événements définis, il y a les configurations du temps, qui forment en quelque sorte les cadres dans lesquels nous plaçons les événements formés. Et c'est ici qu'il faut se rappeler ce que nous avons dit sur les temps vides.

Il y a des temps où il se passe quelque chose, et il y a les temps où il ne se passe rien. Il y a les actes et les entr'actes. Il y a une journée et une autre journée, et ainsi de suite. Il y a le temps qui en quelque sorte recommence pour nous, début d'une nouvelle série d'événements. Ainsi il y a dans le temps, dans notre temps, des commencements et des fins que nous n'y avons pas mis, mais qui nous sont donnés, qui sont les « préformés » à nos formations, des schématismes de la vie précédant les catégories de la vie.

Et ce qui est vrai pour les différentes journées peut être vrai aussi pour le temps d'une journée. Il y a dans la même journée des commencements, des fins et des recommencements dans le temps ; il y a des configurations multiples, des divisions et des unités. Aussi serait-il faux d'opposer l'espace divisé au temps uni, ou de ne voir dans les divisions du temps que l'œuvre de l'intelligence. Il y a des heures dans le temps qui ne sont pas de simples unités mesurables, mais des unités caractérisées, des objets, pourrait-on dire, si ce terme pouvait s'employer pour le temps. Et ces heures ne se suivent pas simplement dans le temps ; elles forment des unités à part, s'unissent et forment d'autres unités, qui, à leur tour, sont séparées l'une de l'autre.

Les unités du temps sont précédées et suivies par des temps vides. Dans les temps remplis, il se passe quelque chose, il y a des événements. Mais « l'heure » peut parfaitement avoir une fin, sans que l'événement ou ce que je considère comme l'événement de cette heure soit terminé. Le rideau est tombé trop tôt. Je voudrais en savoir plus et voilà que la lumière s'éteint. Et c'est précisément ce qui démontre que ce n'est pas nous, qui nous servant de notre intelligence mettons fin aux « heures ». L'heure de l'événement finit avant que l'événement ne finisse. L'événement reprendra alors à une autre heure, et ce sera à l'intelligence de combiner les heures et les journées. Mais toutes ses combinaisons reposent sur des schéma-

tismes initiaux, relèvent de configurations du temps, qui sont avant tout « enchaînement » des événements.

Nous travaillons ainsi sur des heures, des journées et des années pour composer le drame et le récit de notre vie. Nous disposons, pour ainsi dire, des configurations du temps à notre guise. Mais ce n'est pas nous qui les avons créées ; elles sont des données qui relèvent des alternances de temps remplis et de temps vides, d'actes et d'entr'actes. Et notre art consiste à faire baisser le rideau à « temps », un art qui dans la vie de chacun de nous se heurte à la mort.

Ainsi tout acte est précédé et suivi par un entr'acte. Tout événement est, pour ainsi dire, dans le temps où il ne se passe rien. Et ce qui est vrai pour tel événement particulier ; est vrai pour cette série d'événements que nous appelons la vie. C'est aussi cette alternance de temps remplis et de temps vides que nous retrouvons dans tout récit composé et dans tout drame. Avant et après il n'y a rien. Tout récit, tout drame peut être présenté comme un monde dans le temps qui paraît et disparaît, qui vit et qui meurt.

Ainsi constater dans une série d'événements des commencements et des fins ne veut pas dire faire des coupures dans un temps ininterrompu, dans une succession d'événements qui sans relâche viendraient l'un après l'autre. C'est se conformer à l'alternance des temps. Or ce que nous pouvons appeler le présent d'actualité, est ce qui se passe entre un commencement et une fin. Il y aura un moment où tout cela sera passé, où tout n'existera plus, où tout sera absent et où il ne restera plus que le souvenir de ce qui s'est passé. Ce présent ne sera plus le présent, il ne sera plus. Il y aura une autre journée qui commence ; mais, pour l'instant, il n'y a plus rien du tout. Et c'est ce « rien » qui ici sépare le présent du passé, du passé étranger à notre présent actuel. Ce passé alors sera un souvenir.

3. *Souvenir et Vie.* — Le vécu doit être considéré comme quelque chose qui n'est pas réductible au rapport sujet-objet. Je me souviens du vécu, je revis le vécu. Souvenir et mémoire ne sont pas la même chose. Dans mes souvenirs, j'élimine le spectateur, tandis que je revis ce qui s'est passé, que je revis ma vie. Au moi du spectateur se substitue le moi existentiel. Il n'y a plus que la vie, qu'une vie.

Voilà ce que j'ai vécu, voilà ce qui m'est arrivé, voilà ma vie. Le souvenir est en quelque sorte l'interpénétration du phénoménal et de l'existentiel dans l'idée du vécu. Tout ce qui s'est passé (série des événements), et moi-même (série existentielle), c'est ce qui compose une vie (biographie).

Dans le souvenir, le spectateur disparaît de même que le spectacle ; spectateur et spectacle se confondent. Je ne suis plus en face de ce qui arrive. Je ne *vis* pas en face de ce qui se passe. Je retrouve dans mon souvenir ce qui se passait comme ma vie, comme vécu. Je ne le vois pas, et c'est parce que je ne le vois pas que je le vis. Aussi n'y a-t-il plus de dehors et de dedans. Dans le rappel, au contraire, je prolonge le dehors et le dedans, je re-présente, je remets au présent ce qui s'est passé. J'essaye de remettre quelque chose en face de moi. Dans le souvenir, il n'y a plus rien à mettre en face de moi. Aussi pouvons-nous dire : « tel événement est antérieur à tel autre, mais il n'est pas passé, il n'est pas du passé ». Ainsi le présent *actuel* garde son caractère de présent à travers la succession des faits.

Et c'est dans ce présent que nous existons, que nous agissons, que nous savons et que nous voyons. Tout ce que nous savons, nous le savons dans le passé. Mais tout ce que nous savons par rapport à la série actuelle reste dans le cadre « d'aujourd'hui », ne devient pas le passé d'hier. Et, à la fin de la journée, nous saurons tout ce qui s'y sera passé. Tout sera su, tout sera dans le passé du savoir. Mais ce ne sera pas là le passé du souvenir. Ce ne sera que demain, qu'aujourd'hui sera hier, que je m'en souviendrai, que ce qui se passe aujourd'hui, sera passé par rapport au présent actuel.

De même, quand j'agis, quand je veux, tout ce que je ferai sera au futur. Mais c'est le futur dans le présent ; c'est dans ce présent seul que je puis agir. J'agis actuellement. Et, à la fin de la journée, je saurai ce que j'ai fait, ou plutôt ce qui a été fait ; je me trouverai placé en face d'un certain nombre de « faits ». Et dans ce sens je peux dire qu'à mesure que j'agis, la journée perd en quelque sorte de son actualité, ou qu'à mesure que je sais ce qui se passe, que le *nunc* terminal approche, le présent actuel perd de sa présence. Mais ce qui est ainsi passé, ne devient pas passé, ne devient pas hier, ne devient pas souvenir, ne change pas pour ainsi dire de temps, mais demeure dans la même dimension du temps : le présent.

Mais quels sont les rapports du *nunc* noétique et du présent

actuel ? Comme nous l'avons vu, en dégageant la visibilité de l'acte de voir, nous en arrivons à la permanence des choses qui se voient, à la présence qui demeure, tandis que ce qui se passe actuellement prend son cours. Nous plaçons ainsi en dehors des événements ce qui ne participe ni à aujourd'hui, ni à hier. Et en même temps participera à cette visibilité tout ce qui se passe, sans que pourtant ce qui se passe, l'événement, puisse s'y intégrer.

Mais, dira-t-on, pour être renseigné sur les événements, il faut bien que nous en prenions connaissance. Pourtant nous ne disons pas que nous voyons un événement, mais que nous y *assistons*. L'événement auquel j'ai assisté, m'a fait quelque « impression ». En assistant à l'événement, nous avons été en contact avec l'événement, nous avons « ressenti » ce qui se passait. Il y a ainsi, en dehors des rapports noétiques du sujet et de l'objet, d'autres rapports qui nous font « assister » à ce qui se passe, qui créent des liens entre nous et les événements. Ce sont ces rapports para-noétiques que, sous différentes formes, nous retrouvons dans les souvenirs.

C'est dans le souvenir que nous concevons ce que c'est que le présent actuel, c'est dans le hier que nous comprenons l'aujourd'hui ; ou autrement dit : parce que nous savons qu'aujourd'hui sera hier, aujourd'hui nous paraît comme une journée, comme un présent actuel. C'est l'inactuel qui nous apprend ce que c'est que l'actuel ; c'est parce que nous avons vécu que nous savons que nous vivons. Car nous ne vivons pas ce qui se passe, nous constatons les objets, et nous agissons. Le vécu est au passé, et la vie est le vécu. Vivre un événement, c'est le revivre ; ou du moins, c'est en le revivant que nous savons l'avoir vécu. C'est alors que nous nous rendons compte que tout ce que nous avons vu et fait, était du présent, que cette journée, qui est maintenant passée, était la journée actuelle.

Mais tout cela ne veut pas dire que nous devons, pour ainsi dire, renier nos attitudes devant le présent et chercher la « vérité » dans le souvenir. Nous n'avons pas à conserver nos souvenirs comme tels, en cherchant à oublier en quelque sorte tout ce que nos constatations dans le présent nous ont fait connaître. Le souvenir nous fait comprendre le présent : il nous révèle en quelque sorte le temps. Il nous interprète ce que c'est que d'être aujourd'hui, ce que c'est que d'être impliqué dans un présent qui passe, ce que c'est qu'un événement dans une vie. Mais le souvenir n'est pas l'actualité ;

c'est une projection de l'actuel sous forme d'inactuel, ou, si on veut, du réel sous forme d'image, si par image on n'entend pas une copie, c'est-à-dire quelque chose de noétique, mais précisément la transformation de l'objet vu en impression vécue. Mais c'est toujours l'actuel que nous saisissons sous forme d'inactuel, et que nous voulons re-présenter. C'est l'inactuel que nous cherchons en quelque sorte à actualiser. Et c'est parce que nous voulons refaire l'aujourd'hui, qui est dans le hier, que nous faisons des récits, c'est-à-dire que nous remettons le passé au futur pour obtenir le présent.

4. « *Mes* » *Souvenirs*. — Toute journée est *ma* journée, toute heure est *mon* heure. Autrement les journées et les heures ne seraient que des mesures. Le temps qui s'écoule, abstraction faite des unités vitales, ne connaît pas de jour et d'heure. De même l'alternance des temps à événements et des temps vides, suppose une vie. Ainsi il y a le temps structuré de la vie, il y a les configurations du temps que nous retrouvons au cours des vies ; il y a la vie elle-même qui résume en elle tout ce qui s'est passé et se passe pour moi, tout ce qui m'est arrivé. Mais que signifie ici : à moi ? A quel titre tel événement figure-t-il dans telle vie, comme s'il appartenait à cette vie et non à une autre ?

Imaginons un spectateur qui connaisse un certain nombre d'événements. Il constaterait ensuite, après avoir lu des biographies, que tel événement qu'il connaît, figure dans la vie d'un ou de plusieurs personnages, qui en parlent, qui y ont assisté. Il verrait ainsi une multiplicité de vies dont chacune contient certains événements, et chacune d'elle se présenterait comme formant les cadres dans lesquels on retrouve une partie de ce qui se passe. Il est évident qu'envisageant ainsi les vies il doit lui paraître tout à fait absurde que tel événement soit plutôt à telle personne qu'à telle autre, à moi plutôt qu'à mon voisin. Aussi ne saurait-il jamais comprendre comment un événement figure dans une vie particulière, ou tout au plus pourrait-il le concevoir quand il s'agit d'un événement tout à fait personnel, qui précisément ne pourrait figurer que dans cette vie-ci et non dans une autre. Envisageant ainsi les faits, notre spectateur ne se servirait des biographies ou des Mémoires que comme de témoignages pour reconstituer tel événe-

ment, ou telle série d'événements. Or, chacune des vies qu'il envisage ne contient que des vues incomplètes de ce qui se passe, des fragments d'événements.

C'est ainsi que se présentent les vies quand nous nous plaçons au point de vue purement noétique. Il en est autrement quand nous prenons une vie comme telle, quand nous envisageons l'ordre des événements dans les temps structurés d'une vie. C'est alors que les différents événements y figurent en tant qu'ils sont « à moi ». Et tout ce qui arrive, m'arrive « à moi ». Tout effort noétique tendra, il est vrai, à nous dégager de ce « à moi », à libérer en quelque sorte le fait des liens vitaux qui la rattachent à moi. Et c'est là l'attitude que nous adoptons en face du présent actuel. Nous disons : Voici Monsieur N. qui arrive, voici qu'il pleut. Tout cela se passe sans moi. Ce n'est pas de ma vie qu'il s'agit, mais d'un ensemble de faits que je constate comme tels. Je ne fais pas mon autobiographie : je suis tout entier à ce que je constate.

Et pourtant, ce qui se passe actuellement, n'est-ce pas ma vie ? N'est-ce pas une partie de ma vie ? Nous le savons par le souvenir. Le souvenir nous révèle le « à moi ». Nous nous savons vivre parce que nous nous souvenons. Il n'y a que « mes » souvenirs, et cela ne veut pas dire simplement que c'est moi qui me souviens, mais que je me souviens de moi, de ma vie. Le souvenir n'est pas seulement quelque chose que je ressens, c'est quelque chose que je détiens. Il n'est pas seulement moi, il est à moi. Il est à la fois sujet et objet, ou plutôt il n'y a en lui ni sujet ni objet. Il n'est ni en moi, ni en dehors de moi ; il est à moi.

Le philosophe qui dit : le monde est ma représentation, prétend rectifier nos conceptions du monde et de nous-mêmes. Il change le texte. Mais ce qu'il dit peut se dire du souvenir. Et le monde serait ma représentation, si le monde était mon souvenir, si un jour ce monde disparaissait, et qu'il ne restât que mon souvenir du monde. Ou plutôt, il n'y aurait plus alors lieu de parler du monde et de moi, puisque dans le souvenir, ces termes auraient perdu leur signification, et que nous sommes dans le domaine du para-noétique.

Le souvenir nous fait comprendre comment tel événement est arrivé *à moi*, est *mien*, fait partie de *ma* vie, comment des personnes et des paysages y figurent. Il nous fait ainsi comprendre ce qui échappe à toute connaissance. En interprétant ce qui arrive

comme quelque chose qui nous arrive, comme événement qui se passe dans notre vie, nous anticipons le souvenir.

5. *La Dialectique des Temps.* — Nous nous étions demandés ce qu'il en était de Madame N. quand, dans le récit de sa journée, nous la considérions en dehors des événements, dans lesquels elle figure au même titre que tous les autres participants. Comment retrouver dans son récit le moi de Madame N. ? Le moi, qui ne pourrait se réduire à un simple Il ? Madame N. a vu, entendu, etc., ce qui se passe. Elle me rapporte les paroles des autres et les siennes. Elle est donc témoin, unique témoin. Mais le témoin s'efface devant son témoignage. Il ne s'agit alors que de la crédibilité du témoin, et, une fois que nous aurons constaté sa crédibilité, les faits seuls comptent.

Tant qu'il ne s'agit que de Madame N. en tant que témoin, elle n'existe pas elle-même dans sa journée. Elle reste en quelque sorte moi transcendantal, elle s'exclut de sa journée, elle reste en dehors. Elle a tout vu, tout entendu, etc., et c'est précisément pourquoi il est inutile qu'elle ajoute à son récit le : je vois, j'ai vu, etc.

Mais Madame N., n'est pas seulement témoin. Il y a le temps où elle réfléchit sur quelque chose, où elle pense à quelque chose. Il y a le temps de solitude ; il y a les solitudes de Madame N. Si dans ces temps, il ne se passe rien, c'est que Madame N. a cessé de jouer son rôle de témoin, qu'elle a résigné en quelque sorte ses fonctions de sujet par rapport aux objets.

Et c'est dans ces temps que son attitude envers les objets change. Il y a de nouveaux rapports qui se forment entre elle et les objets et les personnes, des rapports multiples dont nous ne savons exprimer que quelques-uns. Dans ces temps se prépare le souvenir, se fait, pour ainsi dire, la transformation du présent en passé, se prépare déjà aujourd'hui ce qui sera demain le souvenir d'aujourd'hui. Il y a « désactualisation » de l'actualité. Je ne pense pas à ceux qui sont présents ; je les vois, je « les pense ». Je pense *aux* absents, à ceux qui ne sont pas actuellement là, aux « invisibles ». Les absents ont leur place dans les temps vides. Ils ne sont pas ou ne sont pas nécessairement dans le passé. Aussi distinguerons-nous penser à quelqu'un et se souvenir de quelqu'un. Mais l'un mène à l'autre : le présent se perd pour revenir sous forme de passé.

Ainsi nous reconnaîtrons toute l'importance des temps vides pour le souvenir. Ils forment d'abord les conditions du recul dans le passé. C'est ensuite dans ces temps vides que nous désagrégeons en quelque sorte le présent, pour qu'il renaisse sous de nouvelles formes dans le souvenir. C'est enfin dans ces temps vides que se placeront les souvenirs une fois formés et qu'ils rejoindront l'actualité.

En envisageant ainsi les temps vides, rien ne semble nous empêcher de les relier entre eux et de rechercher dans leur durée la permanence du temps. Tout ce qui se passe, se passerait sur le fond du temps vide, que nous concevrions quand il ne se passe rien, étant alors pour ainsi dire dégagés de nos devoirs de témoin. Nous retrouverions ainsi le temps de la solitude en face des événements où les autres figurent au même titre que nous-mêmes et où chacun de nous joue son rôle. Et ce temps on le retrouverait en approfondissant les récits où il figure comme l'unité qui relie tout, sans qu'elle paraisse elle-même en dehors de ce qui se passe. Mais rien n'empêche alors le philosophe de vouloir concevoir ce temps comme tel, et de saisir sa permanence à travers tout ce qui se passe.

Nous en arriverions alors, en établissant la permanence du temps vide d'événements et qui résumerait en lui ce qui n'est pas événement, à la maxime que dans le temps rien ne se passe et que rien ne passe. Il en est de cette maxime comme de la maxime opposée : tout se passe, tout passe, rien ne dure. Ces maximes semblent généraliser deux aspects différents de la vie, qui précisément ne peut se concevoir sans l'alternance des temps vides et des temps d'événements, sans quelque chose qui se passe et sans nos solitudes, sans actualité et sans souvenirs.

En envisageant les temps de la vie, gardons-nous toutefois de confondre temps vécu et temps biographique. Le temps vécu n'est toujours qu'un des aspects du temps vital. La vie est à plusieurs temps, et ces temps sont irréductibles l'un à l'autre. On pourrait même dire plus : ils sont irréconciliables. Chaque temps peut être conçu comme la négation d'un autre temps ou de plusieurs autres. Et toutes les apories du temps viennent du fait qu'on veut résoudre cette dialectique. A moins que, ne pouvant pas trouver de solution au problème, on en arrive à écarter tel aspect ou tel autre pour s'en tenir au soi-disant temps vrai. Mais le temps est essentiellement

dialectique ; il ne peut se concevoir en dehors du mouvement, de la tension des différents temps. On pourrait dire qu'il n'est que cette tension, cette dialectique. Vu en dehors de la dialectique, il n'est qu'une fiction, que ce soit le temps mesurable ou la durée. De telles fictions, généralement parlé, ont leur valeur. Elles sont comme des tentatives de conciliation et de trêve. On renonce au présent, au passé, au futur, et on en arrive à un temps supra-vital. Ainsi on aura conçu le temps en soi, le temps unique, le vrai temps qu'on opposera à celui des autres, qui seraient dans l'erreur. Et remarquons qu'il y a toujours un mérite à approfondir un certain aspect du temps et qu'il est fort naturel qu'après avoir ainsi saisi une donnée, on la déclare donnée unique. Les métaphysiciens n'ont jamais fait autre chose. Mais quand on veut en venir alors au monde complexe des phénomènes, à la vie, à l'histoire, on ne saurait les interpréter. Et c'est aussi pourquoi ce n'est pas le temps comme tel qu'il faudra chercher à concevoir, mais le mouvement ou les mouvements du temps, sa structure dialectique, telle qu'elle apparaît dans la vie et dans l'histoire.

B. Groethuysen.

TEMPS ET IDIOME

La voie linguistique d'exploration du problème psychologique du temps.

I

Peut-on vraiment demander à l'étude du langage une contribution à une question de psychologie profonde intéressant la structure même de la pensée humaine ?

Je crois très fermement pour ma part que oui. Mais cette attitude n'est ni celle de tous les linguistes, ni non plus celle de tous les psychologues.

On peut dire, que depuis le brillant enseignement de Ferdinand de Saussure jusqu'à ces dernières années, la doctrine officielle de la linguistique a été que le langage était un pur système de *signes* — signes arbitraires, ajoutait-on, — par lequel on traduisait en quelque sorte une pensée préexistante. La pensée était le signifié, le mot le signifiant. Il n'est certes pas de position plus commode au point de vue didactique. Aussi est-ce la pratique de l'enseignement comparatif du français et de l'allemand qui a amené M. Bally à revenir, dans son dernier ouvrage, à ce mode d'exposition. Mais que cet éminent linguiste n'oublie pas qu'il a lui-même conquis sa véritable gloire en montrant la part de l'élément affectif dans le langage.

La doctrine qui fait de la linguistique une province de la sémiologie n'a pas tardé, dans la pratique de l'interprétation des faits, à se trouver en réalité fort insuffisante. M. Meillet, bien qu'élève déférent de Saussure, a été amené, en portant son attention sur les problèmes psychologiques soulevés par le langage, à voir les relations du langage et de la pensée d'une façon à la fois plus souple et plus large.

A mesure que les études linguistiques se poursuivaient, il deve-

nait impossible de ne pas voir l'étroitesse des liens entre le langage et la pensée même à laquelle il donnait corps. Et, en 1921, M. Vendryes en arrivait à se demander, à la suite de considérations sur les « catégories grammaticales », jusqu'à quel point la conception qu'il y ait « un esprit humain, aux lois immuables, identique sous toutes les latitudes » était encore acceptable. « Elle paraît aujourd'hui discutable », concluait-il [1]. Mais d'autre part, on trouve, selon M. Vendryes, des cas où certains idiomes « maintiennent fort longtemps comme procédés grammaticaux des catégories *qui n'ont plus de raison d'être* » [2].

Je conteste ce point à cet éminent maître. Selon moi, en effet, le langage est loin de n'être qu'un outil d'expression de la pensée des hommes. Celle-ci n'a pris son caractère spécifiquement humain qu'en connexion avec le développement du langage, et c'est en langage qu'elle prend figure, qu'elle se coule, qu'elle se formule. Le langage est un véritable outil de pensée. Tel est le problème le plus général, celui posé par le lexique.

Mais la grammaire nous permet d'aller plus loin. Parmi toutes les idées qui se forment en l'homme, chaque idiome en choisit un certain nombre pour servir de directives dans la construction des formulations de pensée : ces idées privilégiées, ce sont les « catégories grammaticales », les *taxièmes*, idées ordinatrices, par opposition aux simples *sémièmes*, idées qui ne sont pas choisies pour la tâche de débrouillage et de classement du matériel-pensée.

On a donc légitimement le droit de parler du génie d'une langue quand, par une étude des faits linguistiques, on est arrivé à préciser quels en sont les taxièmes, en quantité et en qualité. Ainsi se résout l'antinomie signalée par M. Marcel Cohen [3]. Il est bien certain qu'une langue peut n'avoir pas d'expression grammaticale du présent, du passé et du futur, et qu'elle aura cependant des vocables pour dire *hier*, *aujourd'hui* et *demain*. Mais le point psychologique important, c'est précisément que la division tripartite du temps par rapport au moment présent soit dans l'idiome considéré non pas un taxième, mais un simple sémième.

1. J. Vendryes, *Le langage*, IIe partie, ch. II, p. 134 (Bibliothèque de Synthèse Historique, l'Évolution de l'Humanité, n° 3).
2. C'est moi qui souligne. E. P. Cf. Vendryes, *loc. cit.*, p. 128.
3. Marcel Cohen, *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps*, Paris, Leroux, 1924, p. 52.

Un taxième est une réalité psychologique. Les grammairiens d'autrefois ont eu beau dissocier les emplois du subjonctif pour énoncer leurs recettes pratiques sur l'emploi de ce mode, il est certain que, dans la couche subconsciente de notre pensée où les phrases que nous énonçons se construisent, le sentiment linguistique qui appelle l'emploi du subjonctif a une unité ; à une distinction grammaticale répond un taxième et un seul. Et cela n'est pas une simple vue de l'esprit ; l'étude des faits linguistiques eux-mêmes impose cette conception, car en quelque poussière dissociative qu'on ait fragmenté les emplois d'une ressource grammaticale, le langage apporte toujours des exemples intermédiaires prouvant l'unité du taxième.

Si chaque taxième a une existence psychologique réelle, il ne semble pas admissible que certaines distinctions grammaticales en pleine vitalité ne correspondent plus à rien dans la pensée des locuteurs. Que chacun d'eux doive, par éducation, recréer le taxième, c'est bien évident ; mais cela semble vrai de tout le langage, puisqu'il n'a jamais été observé que rien s'en héritât. Mais s'ils acceptent pleinement dans leur langage une distinction idiomatique, ce ne peut être qu'en en acceptant l'inséparable substrat psychologique. J'ai longuement discuté ailleurs [1] cette question à propos de la sexuisemblance (appelé d'ordinaire, par un terme philosophiquement équivoque, le « genre »), qui est, parmi les taxièmes du français, le plus décrié par les logiciens et celui qui avait amené chez M. Vendryes l'assertion que je viens de combattre.

De ce bref exposé, il faut conclure que chaque idiome est un mode d'ordonnancement et de construction de la pensée. Il n'est donc pas indifférent, pour qui veut savoir ce que représente humainement une notion ou un groupe de notions, d'examiner comment le langage nous la présente. Nous la saisirons ainsi dans son efficience psychique réelle. La logique classique ne représente vraisemblablement pas du tout les procédés par lesquels se construit le raisonnement. Tout au plus sert-elle éventuellement à le contrôler. M. Pierre Janet énonce, au sujet de cette logique, une assertion que l'on pourrait appliquer à toutes les méthodologies : la logique classique, selon lui, est une codification *a posteriori*, une présentation didactique des

1. Ed. Pichon, La polarisation masculin-féminin, *L'Évolution psychiatrique*, année 1934, fasc. III, pp. 59 sqq.

procédés qui ont été jusque là employés valablement par l'esprit. Au contraire, les logiques idiomatiques psychologiques vivantes contenues dans le langage sont effectivement productives, elles interviennent directement dans les activités créatrices de l'esprit.

D'autre part — et ce caractère est connexe du précédent — la logique classique a une valeur humaine universelle, du fait même de son caractère statique et comme dépouillé. Les logiques psychologiques que représentent les organisations taxiématiques des différents idiomes ont au contraire chacune une valeur restreinte, limitée ; souvent elles comportent des éléments incommunicables à des hommes d'un autre groupe. Et cette opposition rappelle un problème dont M. Janet a bien souvent montré l'extrême importance dans son enseignement de ces dernières années, notamment à propos de la connaissance mystique, à savoir l'antagonisme entre la croyance devenue universellement communicable au prix de certains élagages, et la croyance d'essence individuelle.

II

Ces généralités une fois posées, venons-en au problème particulier du temps.

Mais avant d'aller explorer le subconscient au moyen du langage, faisons un bref et très succinct inventaire de ce que l'humanité a déjà pu ériger en notions universelles concernant le temps.

Ces notions peuvent, pour la commodité de l'exposé, se classer sous deux rubriques : le temps et l'espace, le temps et la causalité.

Un trait commun unit le temps et l'espace : c'est l'existence, en leur sein, de l'antinomie du continu et du discontinu, problème trop connu des philosophes pour que j'y insiste ici. Mais cette question d'une si grande généralité permet-elle d'isoler temps et espace en un groupe spécial de notions ? C'est ce que fait l'enseignement philosophique courant, qui présente à peu près constamment le temps comme un pendant de l'espace : tous deux sont, selon la terminologie kantienne, des « formes de la sensibilité ». Rien n'est plus arbitraire que cette mise dans le même sac, car l'observation psychologique la plus rudimentaire nous montre que le temps et l'espace ne nous apparaissent pas du tout sur le même plan. Le temps est au plus intime de notre existence ; permanence je, variance temps,

c'est la dyade essentielle qui définit notre continuité existentielle. L'espace au contraire apparaît comme une construction empirique de notre esprit ; au demeurant, il ne se montre, psychogénétiquement, qu'en fonction du temps : une ligne ne se conçoit que comme pouvant être parcourue (des pieds, des doigts ou du regard) en des instants successifs. Et ce n'est, me semble-t-il, que secondairement, par un processus d'objectivation, que la ligne prend un caractère purement spatial, indépendant du parcoureur.

Quant à la connaissance scientifique commune, elle est évidemment contrainte de dépouiller le temps de tous les éléments qualitatifs, qui auraient un caractère forcément personnel, et qu'elle impute dès lors au contenu du temps et non à lui-même. Le temps devient ainsi métaphoriquement comparable à une ligne absolument homogène sur laquelle un mobile, rigoureusement punctiforme, le *présent*, se déplace en sens unique au profit du segment passé et aux dépens du segment avenir. Mais jamais la mathématique et la physique ne sont parvenus à dépasser cette métaphore quant à l'assimilation de l'espace et du temps. Les conceptions d'Einstein elles-mêmes n'ont pas modifié, pour la philosophie, la position du problème. Il n'y a pas besoin de mettre en discussion leur valeur scientifique pour s'apercevoir que dans les formules par lesquelles M. Einstein définit l'*événement* le temps ne forme pas un terme réellement interchangeable avec les trois autres termes, qui représentent les dimensions de l'espace. D'une part, dans le terme où il figure, le temps a pour coefficient une vitesse (celle de la lumière), ce qui ramène ce terme, dimensionnellement, à une *longueur*. D'autre part, ce quatrième terme a un signe contraire à celui des trois autres ; la longueur qui y figure a un carré négatif, c'est une longueur *imaginaire*. L'algorithme einsteinien revient donc purement à une homogénéisation mathématique où le temps se trouve englobé dans un complexus interprétable comme une longueur imaginaire. Mais cet artifice ne supprime nullement la nature propre du temps, puisqu'il est incapable d'en faire une dimension spatiale interchangeable avec les trois autres.

Quant à la causalité, le temps apparaît sous deux aspects bien différents selon qu'on le voit extrospectivement ou introspectivement.

Extrospectivement, pour la connaissance scientifique commune,

le milieu temps est avant tout le contenant virtuel de la causation. L'antériorité est avant tout la possibilité d'être cause. Et l'einsteinisme, j'ai essayé de le montrer ailleurs [1], revient en ce domaine à exaspérer cette conception causaliste, puisque dans ce système scientifique on ne peut parler que d'intervalle imaginaire entre deux événements quand ils se passent en des points respectifs de l'espace assez éloignés l'un de l'autre et en des instants du temps assez proches pour qu'une influence ayant la vitesse maxima limite (qui est, selon M. Einstein, celle de la lumière) ne puisse pas être allée d'un événement à l'autre. Pas de causation possible, il est donc vain de parler d'intervalle temporo-spatial, voilà la signification philosophique de la doctrine einsteinienne. Elle aboutit donc bien plutôt à réduire les rapports temporels à des rapports causaux qu'à des rapports spatiaux. Le temps des savants apparaît donc essentiellement, comme je l'ai déjà dit plus haut, comme le milieu où siègent les enchaînements causaux.

Introspectivement, au contraire, le milieu temps est avant tout le contenant virtuel de la liberté. C'est la durée bergsonienne, dans laquelle la *liberté*, ainsi que l'a montré M. Bergson d'une façon éclatante et définitive, apparaît comme un fait indéniable et clair. Le temps des psychologues apparaît donc essentiellement comme le milieu où siège la liberté morale.

Je n'ai résumé, et fort succinctement, les caractères du temps dans la connaissance consciente et universellement valable construite par la science et la philosophie que pour armer le lecteur de notions nettes à confronter avec les tendances profondes que le langage va nous révéler.

III

Comme je l'ai déjà laissé pressentir, la lexicographie, qui ne s'occupe que des sémièmes et non pas des taxièmes, ne sera pas en état de nous renseigner sur les rôles profonds que jouent les notions temporelles dans l'organisation de la pensée, mais seulement sur l'élaboration conceptuelle de ces notions.

A vrai dire, il faudrait avoir exploré l'histoire et la structure de

1. Ed. Pichon, Essai d'étude convergente des problèmes du temps, *Journal de Psychologie*, février 1931.

tous les idiomes pour pouvoir dresser le catalogue des idées matérielles et primitives sur lesquelles l'esprit humain peut s'appuyer pour arriver à élaborer celle de temps. En pratique, nous ne parlerons ici que des quelques idiomes dont l'étude linguistique est aujourd'hui la plus poussée.

Nous voyons alors l'idée du temps issir génétiquement, par amenuisement sémantique, d'une des notions suivantes : 1° état météorologique ; 2° retour périodique (saisons, marées) ; 3° interférence, coïncidence ; 4° usure ; 5° étendue ; 6° coupure.

Toutes ces notions, — y compris l'étendue, comme je l'ai dit plus haut, — comportent en elles l'idée de temps. L'élaboration sémantique l'en extrait comme l'industrie fait un métal d'un minerai.

A. Et d'abord l'*état météorologique*. Il n'est rien qui, pour un homme donné se trouvant dans un endroit donné, caractérise autant un instant du déroulement temporel. Tous les cliniciens psychiatres savent combien de gens sont sensibles psychologiquement à de pareilles influences. Il pleure dans mon cœur comme il pleut sur la ville, disait Verlaine. Et pour nous Français, cette connexion intime entre le déroulement temporel et les variations météorologiques nous est perpétuellement imposée par notre idiome national, qui se sert du vocable *temps* pour désigner l'une et l'autre choses.

Bréal et Bailly faisaient remonter cette connexion à l'époque de la formation de la langue latine : *tempus*, *tempestas*, *temperies*, *temperare* formaient pour eux une famille homogène, *tempus* ayant eu primitivement le sens de « température, chaleur », d'où celui de « temps qu'il fait », d'où « enfin on est arrivé », disent ces auteurs, « à l'idée abstraite de durée » [1]. Vu la présence très fréquente de nasales infixées en indo-européen, il leur paraissait qu'à cette famille on pût rattacher *tepor* (homologue du sanscrit *tapah*, lequel a pris un sens mystique) et *tepidus* (étymon de notre français *tiède*).

Les linguistes d'aujourd'hui sont plus difficiles. Il ne leur paraît pas que l'on soit ici dans les conditions exactes qui font attendre l'infixation d'une nasale ; aussi rejettent-ils la parenté entre *tempus*, *temperare* d'une part, et *tepor*, *tepidus* d'autre part. Bien plus, ils ne

1. Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, s. v. Tempus.

considèrent pas comme prouvée la parenté entre *tempus* et *temperare*. S'ils sont parents, leur lien sémantique ne semble pas être d'ordre météorologique, car les sens respectifs les plus anciens relevés pour les deux mots ne s'y prêtent pas. M. Meillet suggère que si *tempus* signifie originellement « coupure », ce qui semble étymologiquement possible, on conçoit une parenté sémantique avec les emplois anciens de *temperare*, tels que les définit M. Ernout : *temperare vinum* répondrait exactement à « couper son vin », avec la même métaphore [1]. Si l'on part, pour *temperare vinum*, du sens de « mélanger » (cf. grec κεράννυμι οἶνον) on pourra aussi trouver là, me semble-t-il, un lien sémantique avec *tempus*, puisque, d'après les inférences philologiques de M. Ernout, ce vocable désigne primitivement surtout une époque précise, et particulièrement une occasion, une circonstance favorable, ce qui s'expliquerait bien par la notion d'une coïncidence, d'un mélange heureux de séries causales, de la même façon que M. Brugmann explique le grec καιρός, ainsi que nous le dirons plus loin.

Mais revenons à la connexion psychologique entre temps chronologique et temps météorologique. A-t-elle moins de signification si elle ne remonte pas à l'époque prélatine ? Non certes. Car si *tempus* > *temps* n'avait originellement pas le sens météorologique, il a bien fallu qu'il le prenne, puisqu'il l'a maintenant ; cela implique donc une époque, antérieure au début de notre idiome, où les deux notions de temps chronologique et de temps météorologique ont été senties connexes assez activement pour que fût créée la communauté vocabulaire qui maintient jusque dans notre esprit cette connexion.

B. Recourir à l'idée d'un retour circulaire pour exprimer la suite des temps semble assez naturel. Ce procédé semble s'exercer assez purement en brittonique et en slave si les hypothèses étymologiques les plus en faveur sont fondées.

En effet le bas-breton *amzer* est rapporté par Victor Henry à **ambmensera*, « mesure en rond » [2] ; ce ne serait alors que secondaire-

1. Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. Tempero.
2. V. Henry, *Lexique étymologique des termes les plus usuels du breton moderne*, p. 10, s. v. Amzer.

ment, par calque sur le français, qu'*amzer* aurait pris le sens météorologique qu'il a dans des phrases comme *amzer gaer a ra*, « il fait beau temps ».

Quant au slave *vreme*, c'est à une formation **wert-men* que M. Meillet le rapporte [1] ; or, dans cette formation, la racine est *wert*, celle même qu'on trouve dans le latin *verto*, et dans l'allemand *werden*, primitivement *tourner*, qui a pris lui aussi un sens temporel puisqu'il signifie *devenir* et sert d'auxiliaire au passif et au futur. (Cf. en français populaire « cela me fera tourner fou ».)

C'est l'idée de cercle qu'on retrouve aussi à l'origine du grec χρόνος si l'on interprète étymologiquement ce mot comme le fait M. Vendryès : ce maître décompose en effet χρ — όν — ος comme κλ — όν — ος ce qui fait apparaître un groupe χρ qu'il interprète comme représentant la racine qui est dans χόρος, *chœur*, originellement *ronde*. Mais nous verrons plus loin que M. Benveniste donne de χρόνος, à la suite de Michel Bréal, une explication beaucoup plus tentante.

C'est à l'idée de retour circulaire alliée à celle de phénomènes météorologiques qu'on se trouve avoir à remonter génétiquement quand les notions temporelles s'expriment par des termes contenant l'idée de saison ou celle de marée.

Il semble que l'idée de *saison*, époque périodiquement reparue favorable à tels ou tels travaux, soit celle que contienne la racine qui a donné à l'allemand le nom *Jahr* de l'année et au grec le terme ὥρα qui désigne la saison ou l'heure et d'où nous est venu, par emprunt du latin au grec, le nom même de l'*heure* [2].

Le haut-allemand *Zeit* et l'anglais *time*, qui désignent le temps chronologique par opposition au temps météorologique qui s'appelle respectivement *Wetter* et *weather* dans ces deux langues, semblent renfermer en eux l'idée d'un certain rythme périodique. *Gezîti* est en vieux haut-allemand le nom des heures canoniques. L'anglais *tide*, correspondant phonétique de l'allemand *Zeit*, n'a plus que le sens de « marée » dans la langue d'aujourd'hui. Tous ces termes germaniques remontent, semble-t-il, à une racine germanique commune **ti*. Aller plus loin est hypothétique ; toutefois, on a envisagé la possibilité de remonter à une racine indo-européenne **dei*, « par-

1. A. Meillet, *Le Slave commun*, p. 141.
2. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. ὥρα.

tager », ce qui nous ramènerait à l'idée de coupure, dont il sera parlé plus loin [1].

C. Dans des phrases comme : « il est *temps* de partir », l'idée d'un instant unique particulièrement favorable pour un acte donné s'exprimera facilement par celle d'une interférence de deux rythmes, d'une coïncidence de deux séries, elle-même ramenable à celle plus matérielle d'un mélange. C'est pourquoi M. Brugmann, l'éminent indo-européaniste allemand peut penser que καιρός, qui exprime en grec cette idée d'instant favorable, se rattache vraisemblablement à la racine de κεράννυμι, je mélange, de κρατήρ « cratère », etc. C'est pourquoi aussi je me suis demandé tout-à-l'heure si l'apparentement à *temperare*, « mélanger », n'expliquerait pas le latin *tempus*.

D. L'association par laquelle les notions temporelles découlent de l'idée d'usure est d'une portée intellectuelle infiniment plus grande que celles que nous venons d'envisager. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de la voir représentée en grec.

En effet quelque intéressante que soit la suggestion de M. Vendryès indiquée plus haut, nous considérons comme plus plausible la très ingénieuse et très correcte hypothèse linguistique par laquelle M. Benveniste explique le grec χρόνος. Déjà Michel Bréal [2] avait considéré χρόνος comme le substantif nominal correspondant à χραίνω « effleurer, raser ; oindre ; — user ». M. Boisacq parle plus vaguement d'une racine indo-européenne **gher*, signifiant « user » [3]. M. Benveniste revient à la conception de Bréal, mais d'une façon plns précise et plus documentée, en nous montrant deux élargissements de la racïne, l'un *ghr-en*, qui fournit le verbe grec χραίνω et le substantif χρόνος du même type que τόνος, τροπός etc., avec le sens primitif d' « usure » ; l'autre *ghr-eu*, qui donne au grec le verbe χραυώ, « frotter, érailler, érafler », et à l'iranien le nom du temps, *zrvan*, dont tout linguiste était en effet tenté à première vue de soupçonner la parenté plus ou moins proche avec χρόνος [4].

1. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, t. III, p. 160.
2. Michel Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, Lexilogus, p. 308 s. v. χρόνος.
3. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. χρόνος.
4. Benveniste, *Communication à la Société de Linguistique de Paris*, 5 mai 1934.

E. L'idée d'étendue se prête métaphoriquement fort bien à l'expression de la continuité du temps ; aussi bien est-ce elle qui nous explique le vieil-irlandais *tan*, signifiant « temps ». Mais cette notion même d'« étendue », déjà fort abstraite, emprunte son expression (le terme français lui-même le montre) à l'idée de « tendre», comme on le voit dans le latin *tendo* et dans les vocables grecs τείνω (je tends), ταίνια (bandelette), τόνος (cordage, sangle ; tension, vigueur, tonus), τέτανος (rigidité, tétanos), qui tous sont les parents indéniables de l'irlandais *tan*. Notons qu'à propos de *tendo* et de *teneo* reparaît à l'horizon le problème difficile de l'étymologie de *tempus*.

F. Il se montre une dernière fois à propos de l'idée de coupure, qui peut aussi être envisagée comme une source de celle de temps : qu'on se reporte à ce que nous avons dit de la racine **dei*, partager, supposée par MM. Falk et Torp.

IV

D'autre part, en français, à l'occasion d'un accident phonétique, l'idée de temps s'est trouvée voisiner avec celles de quantité et de qualité. Le point de départ du processus a été l'homophonie entre *temps* et *tant* ; or, sur plusieurs points, ces vocables homophones se sont rencontrés effectivement.

Le commandement par lequel le chef ordonne de reprendre l'exécution d'un mouvement doit-il s'écrire *autant !* comme il est habituel, parce qu'on veut que le sujet en refasse « autant » qu'il vient d'en faire, et plus correctement ; ou bien madame Colette a-t-elle raison d'écrire *au temps*, parce qu'on veut que l'exécutant revienne au temps précédent de la manœuvre à exécuter ?

Ex. — *Au temps* ! crie Brague. Tu l'as encore raté, ton mouvement !
(Colette, *La Vagabonde*, p. 87.)

L'empiètement de *temps* sur *tant* est net et presque entièrement consolidé pour la locution *entre tant*. Elle signifiait originellement : « pendant que se déroulaient toutes les choses dont je viens de parler ».

Ex. — *Entre tant* Nane se lève, passe dans la salle de bains.
(P. J. Toulet, *Mon amie Nane*, VI, p. 95.)

Mais la plupart des Français d'aujourd'hui comprennent et écrivent *entre temps*.

La locution *en tant que* subit à son tour l'offensive du vocable *temps* ; elle qui signifie : « en ne considérant dans la substance envisagée que l'ensemble de ce qui appartient à telle qualité », on arrive à la comprendre : « en ne considérant la substance qu'à l'instant où elle exerce telle qualité », et à l'écrire *en temps que*.

Ex. — ...,mais *en temps que* gratuit, le buffet a été vite vidé de ses liquides. (Lettre de Mme E à M. P, du 16 mai 1924.)

Cette nouvelle interprétation de la locution a une portée psychologique, puisqu'elle fait intervenir les variations temporelles comme un facteur dans le mode d'efficience actuel des êtres substantiels.

Le mouvement de confusion et d'empiètement va si loin qu'on trouve même, au lieu d'*un tant soit peu* (c'est-à-dire une quantité si petite soit-elle, *tanto* [*i. e. tam*] *paucum sit*), la graphie *un temps soit peu* :

Il a eu soin d'éliminer les observations permettant de suspecter *un temps soit peu* la tuberculose.
(Martin de Laulerie, *Contribution à l'étiologie des cirrhoses veineuses à type alcoolique*, thèse de Paris, 1922, p. 50.)

L'analyse grammaticale devient difficile ; mais la pensée de l'auteur est claire. Il faut penser à un temps qui soit aussi petit qu'on le veuille : le clinicien aura su éliminer toute observation qui pourrait faire penser un instant, si court soit-il, au diagnostic de tuberculose.

Cette confusion de *temps* et de *tant* est un fait linguistique particulier rentrant dans la grande loi de sysémie homophonique, en vertu de laquelle les homophones ont tendance à syncrétiser leurs sens, si j'ose m'exprimer ainsi, et à engendrer une idée générique plus vaste. Cette loi nous est une nouvelle illustration du rôle que le langage joue dans l'organisation même de la pensée, que les linguistes d'il y a quarante ans croyaient seulement qu'il exprimait passivement.

V

Nous allons, quittant la lexicologie, trouver dans la grammaire une plus belle illustration encore de ce rôle, puisqu'il ne s'agira plus de l'élaboration de la notion de temps en tant que sémième, c'est-à-dire en tant que matériel sur quoi se puissent exercer les mécanismes de l'esprit, mais de la façon dont les notions temporelles seront ou ne seront pas, en tant que taxièmes, appelées à jouer dans ces mécanismes mêmes.

Cette mine grammaticale est encore loin d'être exploitée méthodiquement. Puisque chaque idiome est un système propre de pensée, il faudrait, pour pouvoir se représenter par la voie linguistique ce qu'il pourrait y avoir d'universellement humain dans l'organisation psychologique des notions temporelles, avoir démonté le système taxiématique de tous les idiomes.

Je disais plus haut que, cela fait, il ne se révèlerait peut-être aucun trait commun à tous les idiomes humains. Sur cette grammaire comparée non plus historique mais psychologique, il n'est pas dit que l'on pût construire une grammaire générale ni même une logique acceptable pour tous les hommes. Après tout, peut-être aussi le pourrait-on !

Mais ce démontage des systèmes taxiématiques idiomatiques n'est sérieusement avancé que pour quelques rares idiomes. Nous ne pourrions donc, même si nous épuisions le sujet, donner que des indications partielles. Aussi ne prétends-je pas faire ici une étude exhaustive, mais donner seulement une vue d'ensemble qui fasse penser.

Toutefois, pour fournir à l'esprit du lecteur un terrain solide à partir duquel spéculer, je vais d'abord exposer avec le plus de concision que je le pourrai le système taxiématique temporel du français, tel qu'un quart de siècle d'étude de cette langue m'a permis de le déceler.

Un coup d'œil jeté sur quelques autres idiomes, d'après les travaux d'autrui, permettront ensuite de voir la tournure que pourrait prendre la question si l'on possédait des études détaillées des taxiomes temporels pour un grand nombre d'idiomes divers.

VI

Le français, on le sait, est, parmi les idiomes de la Terre, un de ceux qui ont subi le plus grand affinement culturel. Or, ce serait une erreur de croire que pareil affinement ne touche que le conscient ; il atteint des sphères profondes du psychisme ; on aurait également tort de penser que cette culture d'un idiome n'atteigne que les classes les plus instruites, consciemment adonnées à la culture de l'esprit ; les classes les moins élevées, du fait même qu'elles pratiquent l'idiome et en vertu du rôle profond de celui-ci dans toute pensée qui ne soit pas purement sensu-actorielle, participent à l'affinement de la communauté linguistique. De la vérité que j'énonce, l'étude de la grammaire nous apporte à chaque instant des preuves. C'est ainsi que, sur le terrain qui nous occupe, un éminent linguiste, M. Brugmann, qui n'avait que le tort de ne pas être plongé dans le milieu français, a écrit qu'un système de « temps relatifs » comme celui du français (avec ses surcomposés du type *j'ai eu fait, j'avais eu fait, j'aurai eu fait*, etc...) était trop fin pour pouvoir être usuellement employé par le peuple [1]. Or les faits démentent absolument cette affirmation ; en Pays d'Oui [2], les indigènes les plus humbles manient avec spontanéité et aisance ce système délicat. Tous les exemples ci-dessous émanent du menu peuple :

Ça m'a pris quand *j'ai eu mangé.* (M. IT, le 31 octobre 1923.)

C'est Madame qui l'a mis là quand elle l'*a eu lu.*
(Mlle GA, domestique, le 10 février 1930.)

Elle l'a fait une fois, immédiatement après que son mari l'*a eu renvoyée.*
(Mme IV, le 20 mai 1930.)

Quand il m'*a eu accouchée,* il m'a dit : « Il ne faut plus en avoir ».
(Mme IX, le 18 novembre 1930.)

Pourquoi n'*avez-vous* pas *eu fini* en même temps que les autres ?
(Mlle FU, domestique, le 12 septembre 1923.)

Quand *je vais avoir allumé* le bain de Monsieur, je descendrai.
(Mlle GA, le 14 janvier 1931.)

1. Brugmann, *Abrégé de grammaire comparée des langues indo-européennes*, § 741, pp. 602-603.

2. Les choses se passent un peu différemment en Pays d'Oc. V. Damourette et Pichon, *Essai de Grammaire de la langue française*, § 1777.

L'état d'affinement de la langue française se manifeste d'autre part par le fait que les différences qui président à l'emploi respectif de ses divers « temps » de verbe sont essentiellement non pas des différences dans le *déroulement brut des faits réels*, mais des différences psychologiques dans l'*envisagement de ces faits*. Je ne puis pas, dans ce court article, indiquer tous les très nombreux faits linguistiques sur lesquels j'assieds cette affirmation ; je vais seulement, par un exemple essayer de l'illustrer.

Une dame que nos répertoires désignent sous le sigle HZ s'écrie :

L'année dernière on a récolté des poires à plein panier, et, huit jours après, on les *jetait*. (Mme HZ, le 6 juillet 1930.)

Le lecteur français aperçoit immédiatement, et le lecteur étranger voudra bien nous croire sur parole, que pour exprimer la matérialité du fait du jettement des poires gâtées, on aurait pu dire *on les a jetées* ou même *on les jeta*. Mais ce n'est pas seulement de la matérialité du fait que la phrase de Mme HZ, le 6 juillet 1930, a donné connaissance à ses auditeurs : elle les a fait participer à la misérable nécessité où l'on se trouvait d'avoir à jeter ces pauvres poires, et l' « imparfait » *jetait* est venu à la pensée de la locutrice chargé de cette nuance. L'emploi respectif de *jetait, a jeté* ou *jeta* n'exprimerait donc ici aucune diversité dans la réalité brute, mais seulement une différence dans l'attitude psychologique du sujet parlant.

Les différences taxiématiques temporelles n'en ont d'ailleurs que plus d'intérêt pour nous éclairer par réflexion sur les réalités psychologiques qui auront servi de modèle à leur création. S'il n'y avait pas de durée bergsonienne dans quoi notre âme se mût, il n'y aurait pas d'« imparfait » ; si notre vie n'avait pas un caractère successif avec une possibilité de classement chronologique des événements les uns par rapports aux autres, il n'y aurait pas de « passé composé » ; si le moment présent n'avait pas, au milieu de cette succession, un caractère unique qui le distinguât et pût rejeter tout le reste dans un monde d'une autre sorte, il n'y aurait pas de « passé simple ». C'est ce que j'espère rendre clair par ce qui va suivre.

Mais, avant d'entrer dans l'exposé du système, un trait général est encore à noter : c'est que le sujet reste si libre de l'attitude psychologique à prendre dans chaque cas d'espèce vis-à-vis du temps qu'il peut, non par impuissance, mais par bon plaisir motivé, ne pas

indiquer le temps ; il recourt alors à cette case indifférenciée du verbe que M. Damourette et moi appelons le *tiroir-canon*, parce que c'est à elle que doivent être rapportées et mesurées toutes les valeurs significatives des autres formes, et qu'on appelle vulgairement l'indicatif présent.

Ce tiroir-canon exprime certes en propre ce que l'on est en train de faire, ex. :

> Oui, je *viens* dans son temple adorer l'Éternel.
> (Racine, *Athalie*, I, 1.)

Mais il représente couramment une vérité générale, ex. :

> Qui *veut peut*. (Proverbe français.)

Il exprime, sous le nom de « présent narratif », des faits passés, ex. :

> dans un des parvis aux hommes réservé
> Cette femme superbe *entre* le front levé.
> (Racine, *Athalie*, II, 2.)

Enfin, il exprime des faits à venir, quand ces faits sont déjà convenus et constituent ainsi une sorte de norme, ex. :

> Je me *marie* dans quat'mois.
> (Chanson.)

Ces possibilités du tiroir-canon servent à des effets de style. Mais il ne faut pas abuser consciemment de ces effets. On va disant que l'emploi du présent narratif donne de la vivacité au récit. Voire, mais le canon est surtout, et essentiellement, un indifférencié dont l'emploi vous prive de la variété expressive que crée la succession des « imparfaits », des « passés simples » et des « passés composés » pour l'ordonnancement du récit.

Je vais essayer d'exposer maintenant avec le plus de concision possible les grandes lignes du système de l'idiome français en matière de notions temporelles.

Les faits linguistiques qui nous sont fournis par cet idiome nous conduisent à penser qu'il dispose de trois répartitions taxiématiques touchant le temps, lesquelles trois répartitions donnent lieu entre elles à un certain nombre de croisements qui rendent l'ensemble du système extrêmement riche et éminemment délicat. A ces trois

notions, M. Damourette et moi avons donné le nom de *temporaineté*, d'*actualité* et d'*énarration*.

Le répartitoire de temporaineté, ou d'un point de vue superficiel purement rationnel, semble créé simplement pour servir à marquer les relations de précession vu d'ultériorité des faits les uns par rapport aux autres. En effet, à partir des faits grammaticaux, la temporaineté se définit d'abord une marque taxiématique caractérisant les tiroirs auxquels appartient en propre l'expression des subordonnées temporelles exprimant asynchronie. Ex. :

Et quand j'*ai bu* ma bouteille
Je ris de Lise à mon tour.
(Alexandre Dumas fils, *Diane de Lys*, I, 1.)

Quand on *va fermer* la porte, je sens que je vais rester sans possibilité d'issue. (M. GG, le 28 novembre 1930.)

On habille Toto : en cinq minutes, zeste,
Il *a mis* son gilet, son pantalon, sa veste.
Et sa petite sœur trouve qu'il est très beau.
(*Le bon Toto et le méchant Tom.*)

... et dans l'ordre moral, qui risque le mal l'*a* déjà *fait*.
(Barbey d'Aurevilly, *Lacordaire*, in *Les Œuvres et les Hommes*, t. I, p. 258.)

Les tiroirs temporains sont, on le voit, des types *il a fait* (et *il vient de faire*) pour le passé, *il va faire* pour l'avenir. Ils font toujours voir le passé et l'avenir du point de vue de l'instant présent.

Mais, quand on en vient à intégrer ces emplois en subordonnée temporelle à l'ensemble des emplois des tiroirs *il a fait, il vient de faire* et *il va faire*, on s'aperçoit que cette faculté spéciale d'exprimer l'asynchronie procède en réalité d'une propriété plus profonde : la temporaineté, c'est l'envisagement de l'asynchronie à partir de l'observatoire constitué par l'instant présent.

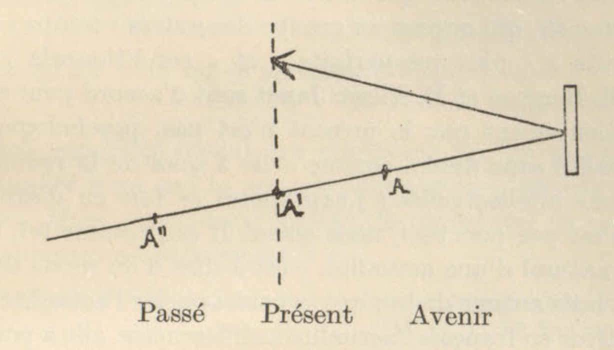
Cela se montre à l'évidence dans les emplois où le tiroir du type *il a fait* exprime un fait conçu d'emblée comme passé.

Faut faire attention. *Il est tombé* très rapidement.
(M[me] EJ, le 1[er] octobre 1933.)

Il s'agit d'un bébé sujet à tomber facilement.

L'envisagement peut être direct : on a alors affaire à un pur « précédentiel » comme *il a fait* ou à un pur « ultérieur » comme *il va faire*. L'envisagement peut se faire aussi par réflexion : d'où des

formes comme *il a eu fait, il va avoir fait.* Si par exemple, le miroir d'envisagement est placé dans la figuration mentale de l'avenir, et orienté de façon à refléter les faits plus anciens que lui, on aura affaire à un ultérieur antérieur, comme *il va avoir fait.* Mais l'emploi effectif de ce tiroir nous conduira à remarquer que seul ce mode d'envisagement le caractérise ; il peut donc exprimer un fait qui, en comput brut, soit ou dans l'avenir en A, ou dans le passé en A″, ou partant englober le présent lui-même (en A′).



Il va avoir fait.

Ex. — Je crois qu'Olivier *va* aussi *avoir maigri.*
(Lettre de Mme E à Mme A, le 1er février 1925.)

C'est parce qu'elle croit constater à l'œil l'état d'amaigrissement présent de son petit garçon Olivier que Mme E pense que, quand elle le pèsera, elle constatera scientifiquement ce même fait. L'époque-miroir située dans l'avenir est ici celle de la pesée annoncée comme décidée et comme prochaine.

La position du locuteur dans le présent reste donc, dans ces envisagements avec réflexion, le véritable observatoire d'où l'envisagement se fait. Et il en est ainsi dans tous les tiroirs où le répartitoire de temporaineté n'entre pas en combinaison avec l'actualité ou l'énarration.

Le répartitoire idiomatique français de temporaineté illustre par ailleurs la différence psychologique essentielle entre le passé et l'avenir. Comme le présent est essentiellement durée, il se rattache intimement dans le passé aux événements qui sont sa source, dans l'avenir à ceux qui découlent naturellement de lui : *il vient de faire* et

il va faire expriment parfaitement cette symétrie. Mais le passé a un caractère qui lui est propre ; il constitue un magasin de faits ineffaçables, qui existent en quelque sorte de façon permanente par là même qu'ils ont existé : à cette conception acquisitive du passé répondent les tiroirs antérieurs du type *il a ri*, *il est tombé*. Le répartitoire de temporaineté possède, on le voit, deux modes d'envisagement du passé contre un seul de l'avenir, pour des raisons parfaitement claires.

Le second répartitoire qui touche le temps dans notre idiome est celui d'*actualité*, qui oppose au groupe des autres « temps » celui des « imparfaits » « plus-que-parfaits » et « conditionnels » (groupe toncal). M. Bergson et M. Pierre Janet sont d'accord pour enseigner très judicieusement que le présent n'est pas, psychologiquement, une virtualité sans durée, comme celle à quoi on le réduit par les spéculations intellectuelles ; j'exprimerai ce fait en disant que le présent n'est pas ponctuel, mais *actuel*. Il est, comme tel, le centre subjectif naturel d'une actualité, c'est-à-dire d'un mode de centrement des faits autour de lui, qu'on peut appeler l'actualité *noncale*. Elle constitue en français l'actualité indifférenciée, elle a pour centre actuel le tiroir-canon et pour satellites tous les tiroirs qui ne portent pas la marque de l'actualité toncale, de laquelle je vais parler maintenant.

Il est en effet possible à tout locuteur français, grâce aux ressources que lui offre son idiome, de se transporter imaginativement hors du présent de façon à constituer un centre actuel pourvu de durée vécue et de couleur affective : l'organe de ce transfert, l'organe d'expression de ce centre actuel, c'est ce tiroir qu'on appelle communément l' « imparfait », et auquel M. Damourette et moi donnons dans notre nomenclature le nom de *toncal pur*, c'est-à-dire la forme *il faisait*.

Le seul caractère du centre actuel toncal, c'est de n'être pas noncal, c'est-à-dire de ne pas être défini par le moi-ici-maintenant, si l'on me permet de recourir à cette expression de mon ami Eugène Minkowski. Mais le centre toncal marqué par l'« imparfait » est loin d'être forcément passé. A côté de toncaux purs exprimant le passé, comme :

> Quand j'étais gosse, dit Bénin, le soir, avant de m'endormir, je me *voyais* traversant une forêt à cheval, mon meilleur ami à côté de moi.
> (J. Romains, *Les copains*, III, p. 103.)

on trouve bien d'autres emplois où, en comput brut, le fait exprimé par l' « imparfait » n'est pas dans le passé. Tout d'abord l' « imparfait » est l'organe d'expression de la concordance par laquelle une subordonnée complétive ou percontative (interrogative indirecte) s'adapte à une principale contenant un passé. C'est qu'on prend alors pour centre d'actualité la pensée passée du sujet de la principale, mais le fait exprimé par le toncal pur peut très bien alors être présent, ou même à venir, ex. :

Vous avez dit que j'*étais* là ?
(Courteline, *Coco, Coco et Toto*, M. Félix, p. 70.)

Qu'est-ce qu'elle a dit qu'on *mangeait* demain, Jeanne ?
(M. P, le 23 septembre 1928.)

De même, quand le toncal pur représente un fait qui aurait pu être, l'actualité n'est pas la noncale, puisque ce n'est pas celle qui est en effet. Mais, chronologiquement, le toncal pur en cet emploi peut se rapporter au présent, ex. :

S'il était resté, il *était* maintenant professeur à la Sorbonne.
(M. D, le 22 février 1930.)

Quand il exprime une condition trop éloignée de la réalité pour être considérée comme de l'actualité noncale, le toncal pur se rapporte soit au présent, soit même à l'avenir, ex. :

Mes vers fuiraient, doux et frêles,
Vers votre jardin si beau,
Si mes vers *avaient* des ailes,
Des ailes comme l'oiseau.
(Victor Hugo, *Les Contemplations*, II, 2.)

S'il y *avait* moyen de s'entendre raisonnablement avec la patronne nous *prendrions* pension ici.
(Ch. Vildrac, *Le paquebot Tenacity*, I, 4.)

C'est enfin au présent que se rapporte l'emploi hypocoristique, dans lequel le toncal pur n'apparaît que pour limiter en quelque sorte la communion où le locuteur se met avec l'allocutaire, ex. :

Il *faisait* de grosses misères à sa maman, le vilain garçon.
(Mme HG, le 23 septembre 1927.)

En somme, si l'on appelle avec M. Marcel Cohen « temps situé » la division tripartite du temps en passé, présent et avenir, on peut

dire que ce n'est nullement une question de temps situé qui règle l'emploi du toncal en français ; c'est uniquement la question d'actualité telle que j'ai essayé de la définir plus haut. Par le toncal pur, nous nous créons, hors du présent, un centre actuel, dans lequel nous nous reportons avec le sentiment de la vie. C'est à ce titre que le français se sert du toncal pur comme d'un passé duratif sur lequel viennent brocher les autres tiroirs exprimant les événements passés.

Ex. — Gorenflot, moine scrupuleux, *voulait* à toutes forces manger d'une volaille, qui n'était point du gibier d'eau, et c'*était* vendredi : il la baptisa carpe et l'avala de bon appétit.

(Ch. Maurras, in l'*Action Française*, 12 décembre 1929, p. 1, col. 1.)

Mais, comme je l'ai indiqué plus haut, on se tromperait si l'on croyait qu'il fût nécessaire, pour que le toncal pur pût être employé, que le fait eût une durée appréciable. Il n'en est nullement ainsi ; tout événement, même le plus court, peut donner lieu à cette réinsertion affective du locuteur en lui, à cette infusion d'une valeur actuelle : témoin l'exemple des poires de Mme HZ cité plus haut.

On se tromperait plus grandement encore si l'on allait croire, comme certains grammairiens semblent l'avoir fait, que tous les tiroirs portant la marque toncale eussent la valeur de quelque chose de duratif, ou même d'actuel. L'actualité toncale n'est, par rapport à la noncale, qu'un changement de centre ; mais, dans un cas comme dans l'autre, seul le centre est actuel, les autres époques sont considérées ponctuellement par rapport à lui. De même que *je mange* est une scène actuelle et présente, de laquelle on peut regarder *je viens de rentrer*, *j'ai couru*, *je vais boire* qui ne sont pas actuels, de même *je mangeais* est une scène actuelle et non présente de laquelle on peut regarder *je venais de rentrer*, *j'avais couru*, *j'allais boire*, sans qu'il leur soit conféré aucun caractère actuel. Les faits de syntaxe le démontrent, et sont d'ailleurs en accord sur ce point avec le fait morphologique qui fait porter la marque toncale sur l'auxiliaire. Ex.:

Plusieurs fois, après que nous *avions passé* cinq ou six ans dans une place [sc. ; un endroit] et que tout *avait* bien *marché*, nous *commencions* à avoir un beau bien.

(L. Hémon, *Maria Chapdelaine*, XV, p. 239.)

Le centre actuel, c'est *commençions*. Le fait d'*avoir passé* cinq ou

six ans ans là et que tout *ait bien marché* est vu de ce centre actuel sans considération de durée propre.

Nous ne nous serons pas aperçu que nous *étions devenus* vieux.
(M. P, le 25 mars 1928.)

Le centre actuel, c'est la pensée qui occupera M. P et sa femme à l'époque de leur vieillesse ; le fait d'être devenus vieux est vu de ce centre actuel sans considération de durée propre.

C'est illustrer de façon particulièrement lumineuse la valeur des tiroirs toncaux par rapport aux noncaux que de voir l'actualité toncale s'employer seule, à l'exclusion de la noncale, chez ce genre de psychopathes qui, comme l'a montré M. Pierre Janet, ne peuvent plus effectuer en leur esprit la présentification du présent. Or, il m'a été donné d'avoir la bonne fortune d'observer pareil fait. La malade que j'ai décrite sous le nom de Flore dit à son fils, avec qui elle s'est assise sur un banc au soleil : « Nous *étions* bien tous les deux assis sur ça. »

Quant au répartitoire d'*énarration*, sa part de subjectivité consiste en ce qu'il porte sur ce que M. Marcel Cohen appelle le temps situé, c'est-à-dire sur la tripartition passé-présent-avenir. Mais c'est le plus strictement intellectuel des répartitoires touchant le temps.

Sa case concernant l'avenir s'appelle le *futur* : c'est le tiroir dont *il fera* est le type. L'avenir, par ce tiroir, est conçu comme n'étant pas la suite naturelle de l'évolution présentement entamée, mais au contraire, ainsi que le marque bien M. Guillaume, comme la surrection de quelque chose de spécifiquement extra-présent.

C'est ce que montre l'ensemble des faits grammaticaux. La nuance est notamment très saisissable quand on compare le futur (*il fera*) à l'ultérieur (*il va faire*). En effet, d'une part, c'est l'ultérieur qui apparaît plutôt que le futur quand le présent paraît conduire naturellement au fait à venir qu'il s'agit d'exprimer :

Ils l'avertissent qu'il déloge
Et que cette maison *va tomber* à l'envers.
(La Fontaine, *Fables choisies*, Simonide préservé par les Dieux.)

Il avait l'apparence d'un homme qui *va mourir*.
(Maupassant, *Un sage*, in *Les Sœurs Rondoli*, p. 186.)

(On remarque qu'en ce dernier cas le futur n'aurait pu être employé

que pour un effet très déterminé, car tout homme est un homme qui mourra.)

Et, d'autre part, la différence entre le futur et l'ultérieur s'avère bien psychologique, puisque le futur n'exprime pas forcément un temps plus lointain que l'ultérieur, ex. :

Mais non, il reprend son travail, il tourne la pierre, il *viendra*, il *va arriver*. (L. Pergaud, *De Goupil à Margot*, p. 84.)

Je ne *regarderai* plus du côté de l'amour ; et vous me verrez vivre autour de vous sans tristesse et sans inquiétudes.... Je sens que je *vais être heureuse*. (M. Maeterlinck, *Aladin et Palomides*, III, 1.)

La case passée du répartitoire d'énarration s'appelle, dans notre nomenclature, le *priscal*. C'est le « passé simple », type *il fit*. Son peu d'emploi dans le parler courant n'est pas sans valeur psychologique ; il va avec sa fonction même, telle que nous la révèle le style soutenu, car il y tient encore, en français, un rôle où il est irremplaçable. Il fait mention des faits passés sous forme ponctuelle, sans leur attribuer vis-à-vis du présent aucune valeur même de pur acquêt, et sans leur conférer aucune réviviscence affective actuelle.

En descendant le cours de l'énarration du passé, la surrection des faits successifs s'exprime par le priscal, qui, si nous osons ainsi parler, regarde ainsi vers ce qui l'a précédé, tandis que l'antérieur regardait essentiellement vers ce qui le suivait. M. Guillaume a bien marqué ce caractère surrectif du priscal.

La différence de valeur psychologique entre le priscal et l'antérieur est illustrée par les cas dans lesquels ils viennent tous deux naturellement aux lèvres d'un Français dans la même phrase ; par exemple un psychiatre qui a exposé toute une histoire de malade au priscal, termine ainsi :

C'est alors que ses parents l'*amenèrent*. C'est à ce moment que vous l'*avez vue*. (M. DF, le 29 avril 1924.)

Ce système du français, dont nous n'avons pu ici indiquer que les linéaments généraux, mais tels que nous les avons inférés d'une étude approfondie [1], que pouvons-nous en tirer pour notre propos psychologique ? Un riche profit, me semble-t-il. Dans ce système, en

1. Cf. Damourette et Pichon, *Essai de Grammaire de la Langue française*, t. V, sous presse.

effet, l'esprit se présente comme naturellement placé dans le présent ; les caractères de celui-ci n'ont pas d'expression propre ; ils sont primitivement indissociés, et contenus dans ce que nous avons appelé le tiroir-canon. Mais ils apparaissent nettement, du fait de leur disparition ou de leur transfert, dans certaines circonstances grammaticales.

Ces deux caractères fondamentaux du présent sont l'actualité et la présence. L'*actualité*, c'est la conscience d'une durée vécue ; si court soit-il, le présent n'est jamais conçu comme ponctuel, mais comme actuel : fait que des études nombreuses de M. Pierre Janet avaient déjà mis en évidence.

La *présence*, c'est le contact de cette seule époque du temps avec le monde extérieur ; c'est dans le présent seul que l'on peut sentir et percevoir. La présentification, processus psychologique si bien étudié par M. Pierre Janet, c'est la reconnaissance du présent pour tel, avec sa primauté et sa perceptivité par rapport au passé ne contenant que des images-souvenirs et aux époques imaginaires, avenir compris, lesquelles ne contiennent que des images-phantasmes de réalisation plus ou moins possibles, depuis l'impossible jusqu'au probable.

Or, dans la temporaineté, le présent conserve ces caractères au complet. C'est en tant que se rapportant à lui, nous l'avons expliqué, que le passé et l'avenir sont alors conçus. Dans la toncalité (imparfait et ses satellites), l'actualité se détache de la présence, et la prête à des événements non présents, lesquels se trouvent ainsi investis de durée vécue. Ainsi est créé un nouveau centre actuel, non présentifié, qui se substitue au présent comme repère auquel rapporter les rapports chronologiques. La temporaineté vient se combiner à la toncalité pour marquer ces rapports (*il avait fait, il allait faire*, etc.). Il n'y a plus de passé et d'avenir véritables, délimités par le présent vrai ; il n'y a de passé et d'avenir que par rapport à la nouvelle origine des temps, au nouveau centre actuel.

L'énarration enfin, où l'instant présent n'intervient que d'une façon intellectuelle et virtuelle comme limite entre le passé et l'avenir, présente les événements de ce passé et de cet avenir non en tant qu'ils sont en connexion avec le présent vrai du locuteur, ni en tant qu'ils sont en connexion avec l'actualité où celui-ci s'est, par communion affective, transporté, mais en tant qu'ils surgissent

d'eux-mêmes avec une valeur propre. On pourrait dire que la temporaineté répond à l'interférence entre le temps extérieur et le temps intérieur (durée vécue), l'actualité au temps intérieur seul, l'énarration au temps extérieur seul.

Rappelons d'ailleurs encore une fois qu'en français ces nuances ne dépeignent pas des faits différents, mais des envisagements divers : le même fait passé peut être vu, par exemple, selon les incitations du sentiment linguistique, comme un acquêt dont le locuteur profite présentement, comme une source vivante dont le présent découle, comme un procès reviviscent dont l'actualité vaille par elle-même, ou comme un événement exogène qui ait surgi en son temps avec ses caractères propres.

Je me permettrai enfin, avant de quitter ce qui concerne la langue française, une autre remarque, c'est qu'en aucun domaine de la grammaire de cet idiome on ne voit l'espace jouer un rôle important. Il existe bien des prépositions de sens spatial, telles que *sur*, *sous*, *dans*, etc..., mais les prépositions ne constituent pas un système fermé proprement taxiématique. Le seul point où une notion d'espace pénètre jusque dans la grammaire même, est constitué par certains emplois de l'article présentatoire *ce*, (cf *ce journal*, *cette robe*), mais ils s'appliquent aussi à la proximité temporelle (cf. *ce soir*) ; en aucun domaine de la langue, l'espace ne possède aucun répartitoire qui lui soit propre.

VII

La diversité et l'inégalité des civilisations humaines nous font bien nous attendre à ce que les conclusions psychologiques que nous avons tirées de l'idiome français n'aient point, au moins sous la forme que cet idiome sait leur donner, une valeur universelle. Un rapide coup d'œil sur plusieurs groupes de langues du monde va nous fournir un peu plus de lumière sur les modes généraux de conception du temps chez divers hommes.

Jetons d'abord, guidés par Maurice Delafosse, un coup d'œil sur des langues réputées inférieures, les langues nigritiennes, c'est-à-dire celles que parlent les nègres du Soudan et de la Guinée. Chaque idiome y a certes son système propre, et il en est qui en ont de plus ou moins compliqués. Mais Delafosse a bien montré qu'une grande

distinction de l'ordre temporel existait dans tous les parlers du groupe nigritien. Cette distinction, c'est celle de l'*accompli* et de l'*inaccompli* ; elle ne recouvre en rien la tripartition en passé, présent et avenir. Par les formes verbales de l'inaccompli, on peut exprimer soit un événement à venir, soit un procès présent qui n'est pas encore à son terme, soit même un procès passé qui n'était pas accompli au moment dont on parle. Par une opération mentale analogue et inverse, on pourra de même exprimer non seulement du passé, mais encore du présent et de l'avenir par les formes verbales de l'accompli [1].

De même, ainsi que le montre très clairement M. Marcel Cohen, c'est aussi l'opposition de l'accompli et de l'inaccompli qui forme la base essentielle du système verbal des langues sémitiques.

« Dans toutes les langues sémitiques anciennes », écrit M. Marcel Cohen [2], « les deux formes verbales essentielles de l'indicatif, pour chaque thème, sont ce qu'on appelle généralement le parfait et l'imparfait. En sémitique oriental ces deux formes se distinguent seulement par la vocalisation du radical. En sémitique occidental l'opposition est plus visible parce qu'elle se marque dans la flexion : en effet le parfait n'a que des suffixes, tandis que l'imparfait exprime les différences de personnes par des désinences préfixées, et seulement les distinctions de genre et de nombre par des suffixes. »

Pour donner une idée de ce qu'était ce système, j'ai dans la phrase suivante, citée par M. Marcel Cohen [3], marqué en italique les parfaits, en petites capitales les imparfaits :

Tout endroit où MARCHERA la plante de vos pieds, je vous le *donnerai* comme je l'*ai dit* à Moïse. (*Josué*, I, 3.)

ce qu'on pourrait essayer de traduire littéralement par : « Tout endroit où EST EN TRAIN DE MARCHER la plante de vos pieds, vous le *voilà donné* par moi, comme le *voilà dit* par moi à Moïse. » Phrase qui montre bien que l'expression du temps situé manque absolument en hébreu biblique.

M. Marcel Cohen pense que le chamito-sémitique commun ne

1. M. DELAFOSSE, Les Langues du Soudan et de la Guinée, in *Les Langues du monde*, pp. 471-472.
2. Marcel COHEN, *op. cit.*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 14.

possédait probablement qu'une forme, laquelle se préfixait les désinences personnelles et doit par conséquent être considérée comme la génitrice de l'imparfait du sémitique occidental. L'étude des propositions coordonnées de l'hébreu biblique et du moabite, ainsi que la constatation de certains tours de l'arabe classique fournissent encore des traces d'un état d'indistinction entre l'accompli et l'inaccompli. Il y a donc lieu de penser que l'opposition de l'accompli à l'inaccompli s'est constituée indépendamment dans le sémitique oriental et dans le sémitique occidental [1].

Le sémitique oriental s'est servi du vocalisme pour la différenciation [2] ; l'occidental a adopté comme expression de l'accompli une forme qui semble homologue du permansif de l'accadien (sémitique oriental) [3]. Il semble donc qu'on entrevoie une époque plus ancienne où « le sémitique n'aurait eu à chaque thème qu'une forme exprimant le procès dans la sphère de l'indicatif sans considération de durée. Cette simplicité... se tempère si l'on admet que l'existence d'une forme verbale durative est contemporaine de l'usage de cette forme unique pour le procès non duratif [4]. »

Ce qui signifie qu'il aurait existé préhistoriquement une époque où la répartition grammaticale accompli-inaccompli n'aurait pas existé, mais où en revanche aurait existé une répartition duratif-momentané dont le sémitique n'offre historiquement que d'assez importants débris.

Mais nous sommes là dans le domaine de l'hypothèse. Il reste que depuis le début de l'histoire textuelle du sémitique, c'est l'opposition accompli-inaccompli (parfait-imparfait) qui constitue l'essentiel du système verbal en matière de temps.

On peut, d'autre part, considérer comme capital un trait négatif de ce système : il ne tient pas compte, dans la taxiématique verbale, de la tripartition passé-présent-avenir (appelée par M. Cohen « temps situé »). Fait étonnant pour notre esprit, une pareille conception du verbe a pu se maintenir dans les langues sémitiques durant toute leur histoire, et reste pleinement vivante de nos jours. « Jusque dans les langues les plus évoluées [5], l'ancien accompli con-

1. Marcel Cohen, *op. cit.*, pp. 16-18.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. *Ibid.*, p. 20.
4. *Ibid.*, pp. 19-20.
5. *Op. cit.*, p. 296.

tinue à se distinguer d'un passé en figurant dans des phrases qui expriment le futur. Presque partout l'inaccompli peut se situer indifféremment au passé, au présent et au futur. »

Certes, beaucoup d'idiomes sémitiques ont, par des moyens divers, ainsi que nous le montrent bien les études de M. Marcel Cohen, essayé de se fabriquer une expression de la tripartition de temps situé ; mais cette tripartition reste toujours au second plan chez eux par rapport à la distinction de l'accompli et de l'inaccompli. D'autre part, il semble que bien souvent ce soit sous l'influence de l'indo-européanisme, et notamment du christianisme, que les notions de temps situé aient tendu à s'introduire en sémitique [1].

La seule langue sémitique qui en soit arrivée à l'expression parfaite du temps situé est presque une langue artificielle, l'hébreu talmudique. Son parfait a pris le rôle d'un passé, son imparfait celui d'un futur, il s'est fabriqué un présent avec son participe. Mais M. Marcel Cohen, qui nous apprend cela, se demande d'une part si pareil système a vécu dans l'usage parlé et d'autre part s'il n'est pas le reflet de l'héllénisme au milieu duquel vivaient les rédacteurs du Talmud.

La grammaire comparée des langues indo-européennes est assez avancée pour que l'on se fasse une idée assez nette de ce qu'était le système verbal dans l'idiome générateur reconstitué appelé indo-européen commun.

Mais, avant de parler de la question particulière qui nous occupe, il nous faut rappeler que cette langue paraît n'avoir pas connu proprement ce que nous appelons une conjugaison. Les thèmes verbaux, tant temporels que modaux, y étaient beaucoup plus indépendants les uns des autres, comme formation et comme emploi, que les thèmes des tiroirs (« temps de verbe ») d'un verbe grec comme φιλέω ou d'un verbe latin comme *ignoro*.

Cela connu, on appelle techniquement *thèmes aoristiques* les thèmes verbaux qui à l'indicatif ne pouvaient prendre que les désinences secondaires, *thèmes présentiels* ceux qui pouvaient à ce même mode prendre ou les désinences primaires ou les secondaires.

Or, il se trouve que cette différence morphologique répond indéniablement à une différence sémantique, encore qu'il soit assez difficile de formuler celle-ci avec une absolue précision, car on ne

1. *Op. cit.*, p. 300.

peut l'inférer que du témoignage des différentes langues, qui toutes l'ont plus ou moins déformée, sans qu'on ait toujours les éléments nécessaires pour une reconstitution sûre.

La valeur du thème présentiel est à peu près assurée : il exprime un processus verbal qui dure, qui se développe. La valeur du thème aoristique se voit moins clairement : est-ce originellement un mode d'expression du momentané, du ponctuel, contraire du duratif, comme semblerait l'indiquer le témoignage du grec ancien ? Est-ce plutôt un mode d'expression de l'aboutissement du procès à un terme défini, comme semblerait l'indiquer le témoignage de l'arménien [1] ? Ces deux notions sont à vrai dire assez voisines, et le taxième indo-européen primitif, dont nous avons perdu la véritable clef, était peut-être de nature à les avoir engendrées toutes les deux, sans être proprement identique ni à l'une ni à l'autre.

Mais toutes les racines de l'indo-européen ne paraissent pas s'être prêtées à avoir les deux ordres de thèmes : les racines proprement duratives, comme celle de φέρω, *fero* (je porte) ne fournissent que des présents, et il leur faut recourir au supplétisme, c'est-à-dire se faire aider d'autres racines, pour se créer ultérieurement, dans les langues descendantes, une conjugaison complète. Nous en avons une trace jusqu'en français dans un verbe resté extraordinairement archaïque sur beaucoup de points, notre verbe *être*, à qui la vieille racine **es*, qui marque l'existence de façon « présentielle », fournit son présent *est*, mais dont le priscal *fut* remonte à une autre racine, **bhu*, exprimant plutôt, primitivement, un devenir qu'une essence.

Cette organisation se complète par un organe qui n'appartient ni au système aoristique ni au système présentiel : le parfait. Il n'exprime pas un procès, mais un résultat.

L'indo-européen, d'ailleurs, connaissait déjà le temps situé, au moins en ce qui concerne le passé ; car, dans le système présentiel, le thème muni de désinences secondaires est un prétérit ; on donne à ce prétérit présentiel le nom d'« imparfait ». La notion de prétérit était marquée plus nettement encore par l'addition de l'augment **e-*, qui caractérisait le domaine d'où sont issus l'indo-iranien, l'arménien et le grec.

Pour le futur, il ne semble pas qu'aucune formation remonte à

1. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, p. 212

l'indo-européen commun, du moins en tant que futur ; les divers idiomes se sont créé leur outil.

Le système verbal slave est tout entier dominé par l'opposition du procès qui se développe au procès pur et simple ; les verbes y sont groupés par couples : celui qui exprime le procès pur et simple s'appelle le *perfectif*, tel *kupiti* (= πρίασθαι, *aoriste*), « acheter » ; celui qui exprime le procès qui se développe s'appelle l'*imperfectif*, tel *kupovati* (= ὠνεῖσθαι, *présent*), « acheter » ; et l'opposition de l'un à l'autre constitue le répartitoire dit d'aspect [1]. Cette répartition perfectif-imperfectif répond si exactement à la différence qui existe en grec ancien entre le présent et l'aoriste que les premiers traducteurs slaves ont, comme l'a fort bien observé M. Vaillant, systématiquement rendu le présent grec par leur imperfectif et l'aoriste grec par leur perfectif [2].

Or, matériellement, la répartition slave, qui d'ailleurs oppose verbe entier à verbe entier, n'est pas la continuatrice du système indo-européen par laquelle les thèmes présentiels s'opposaient aux thèmes aoristiques. Le système indo-européen s'est matériellement désagrégé ; le prétérit simple slave (improprement nommé « aoriste ») a hérité à la fois des imparfaits thématiques et des aoristes thématiques de l'indo-européen, et des aoristes en *-s-*, groupe morphologique qu'il a beaucoup étendu. Ainsi constitué, ce prétérit s'est rencontré aussi bien dans les verbes perfectifs que dans les imperfectifs [3]. Il a reculé de bonne heure devant un passé composé, et s'est éliminé du russe, du polonais et du tchèque.

L'opposition présentielle-aoristique était ainsi privée d'expression : le slave lui en a rendu une plus étendue encore par l'opposition du perfectif à l'imperfectif. Les faits slaves n'en ont que plus de valeur pour montrer le besoin que les hommes de ces collectivités avaient d'exprimer l'opposition du procès pur et simple au procès qui se développe.

Une formation expressive en — *axŭ* —, que le slave s'était constituée entre tant, et qu'on appelle couramment « imparfait » slave, faisait, dans le nouveau système, quelque peu double emploi avec l'imperfectif. Elle ne s'est maintenue que dans quelques dialectes ;

1. Meillet, *Slave commun*, p. 201.
2. *Id.*, p. 283.
3. *Id.*, p. 258.

les langues où le répartitoire d'aspect est en pleine floraison, tels le russe, le polonais et le tchèque, l'ont perdue.

A l'intérieur de l'imperfectif, il est en outre distingué, dans certains cas, un terminatif ou « déterminé », qui tend vers un terme, et un simple sommatif ou « indéterminé », qui ne tend vers aucun terme. Cette distinction supplémentaire, qui ne touche qu'un assez petit nombre de verbes, oppose par exemple *nesetŭ*, « il porte (quelque part), il apporte » à *nositŭ*, « il porte, il est porteur de... ».

En somme, l'aspect des verbes slaves, bien qu'étant matériellement une construction du slave, revient à exprimer quelque chose de très analogue à l'opposition présent-aoriste du grec, partant quelque chose qui a vraisemblablement des origines indo-européennes reculées.

De même en matière de temps situé, le slave a assez peu innové. Il connaît des prétérits, comme l'indo-européen en connaissait déjà.

Quant au futur slave, il nous apporte des faits instructifs. Un thème marquant procès pur et simple n'a guère besoin de présent actuel ; telle est probablement, dans l'indo-européen, la signification de l'absence d'un tiroir à désinences primaires dans les thèmes aoristiques. Dès lors, quand l'aspect perfectif se réalise par un verbe complet, le présent de ce verbe ne trouve que peu à s'utiliser comme présent : tout au plus le vieux slave s'en sert-il dans les phrases de caractère général, par un emploi comparable à l'aoriste gnomique du grec. Le vieux slave, le russe, le polonais, le tchèque se servent du présent perfectif pour l'expression du *futur*, conçu comme procès pur et simple ; l'aspect imperfectif du futur. en russe, en polonais et en tchèque, s'exprime par une forme composée ayant pour auxiliaire le présent-futur de la racine aoristique, c'est-à-dire perfective, **bhu*.

C'est dire que, pour ces langues de plein esprit slave, la notion de l'avenir n'a pas d'autonomie véritable par rapport à celle du présent. Présent et avenir ont entre eux une connexion analogue à celle que nous leur voyons en français dans le présent-futur de notre subjonctif (je crois qu'il *viendra* ; je ne crois pas qu'il *vienne*).

Seules, les langues slaves méridionales, telles que le serbe et le bulgare, se sont donné un futur proprement dit, fabriqué avec un auxiliaire signifiant *vouloir*, comme dans toutes les autres langues balkaniques : roumain, albanais, grec moderne. Cette création, qui

altère grandement le système slave commun originel, réduit le présent perfectif serbe, exclu du futur, à un rôle de présent historique, c'est-à-dire de passé. Ce qui est un nouvel indice que le temps situé, même s'il arrive à être occasionnellement exprimé par l'aspect, n'est nullement l'essentiel du répartitoire slave d'aspect, pas plus que de celui français d'actualité.

La longue histoire du grec serait des plus instructives si l'on voulait étudier dans le détail l'évolution si compliquée du système temporel dans cette langue. Je ne m'y risquerai certes pas ici. Je rappellerai seulement quelques grandes lignes, pour guider les réflexions du lecteur.

Le grec classique, cette langue de haute civilisation, s'était aménagé, pour l'expression du temps, des ressources d'une admirable finesse. L'opposition entre les tiroirs présentiels et les tiroirs aoristiques s'était maintenue, mais avec la signification d'un envisagement plutôt que d'une constatation objective ; le subjonctif aoriste, l'optatif aoriste, l'infinitif aoriste, le participe aoriste, expriment, plutôt que le procès sans durée, le procès *sans considération de durée.* Pour l'expression du passé, l'« imparfait » (paratatique), l'aoriste indicatif marquaient la même opposition ; le parfait (paracimène) venait enrichir les possibilités d'expression, et, comme sa nuance propre n'en faisait pas un vrai prétérit, lui-même avait un prétérit, le « plus-que-parfait » (hypersyntélique), qui apportait encore une ressource.

L'expression du temps situé se trouvait assurée par ce luxe de prétérits ; en outre, le grec s'était constitué un futur à partir de thèmes présentiels désidératifs de l'indo-européen. Ajoutons que, si le grec classique n'avait pas fait la synthèse de ce qu'est notre actualité toncale, il avait dans le mode *optatif* une ressource propre à exprimer notre « imparfait de concordance ». Et c'était là une ressource que le grec lui-même s'était constitué, car l'optatif lui avait été transmis, semble-t-il, de l'indo-européen, comme simple mode de la possibilité, sans cette fonction spéciale.

Mais je crois que nous nous ferions une idée très imparfaite des ressources du grec classique si nous oubliions qu'en réalité ces ressources différaient individuellement suivant les verbes. En matière de conjugaison, il semble que le grec classique, encore qu'il se soit constitué des verbes dérivés à conjugaison régulière et rigide, ait,

par ailleurs conservé, pour ses thèmes verbaux d'origine ancienne, beaucoup d'indépendance relative. Tel verbe n'a de futur qu'à forme moyenne, tel autre a deux aoristes l'un sigmatique, l'autre thématique, tel autre deux aoristes, passifs l'un à θ, l'autre sans θ, etc....

Faut-il penser que de ce vieux luxe, l'idiome si fin qu'est le grec classique ne se sert pour aucune différenciation utile ? Faut-il se moquer du vieux Sanctius qui distinguait, sous le nom de paralélythos, l'aoriste premier ou sigmatique de l'aoriste second, auquel il réservait le nom d'aoriste ? et rejeter cette distinction sous le prétexte que tous les verbes n'ont pas ces deux ressources, que donc cette répartition n'appartient pas à la « conjugaison » ? Peut-être n'était-ce pas là une distinction si vaine : M. Prévot ne vient-il pas [1] de nous apprendre à voir et à sentir la différence sémantique entre les aoristes passifs en —ην et ceux en —θην ?

Des études de ce genre justifient le principe même de la méthode que M. Damourette et moi avons appliquée au français : il n'est pas d'opposition linguistique sans signification psychologique, pas d'entité grammaticale qui ne suppose une directive mentale profonde.

A mesure que la civilisation grecque, en s'étendant et en se diluant, perd son caractère propre et aussi son intensité, maintes finesses disparaissent. L'optatif commence à s'éliminer dès le IVe siècle avant Jésus-Christ ; M. Meillet nous en fait suivre la décadence de Ménandre à Polybe [2].

Plus tard, le parfait disparaît, le futur classique aussi. Mais une distinction a la vie dure : c'est celle du *duratif* et du *momentané*, celle des tiroirs *présentiels* et des tiroirs *aoristiques*, qui dure depuis l'époque indo-européenne commune et qui est encore en pleine vie, à notre époque, en grec moderne. Peut-être y a-t-elle repris plus de matérialité objective qu'aux temps brillants de la Grèce ancienne ; cela ne rend que plus sensible son existence et sa persistance. L'opposition des passés, à l'indicatif, entre l'« imparfait » et l'aoriste, s'est maintenue ; de même celle des subjonctifs présent et aoriste, des impératifs présent et aoriste. Le vieux futur grec issu du désidératif a été détruit, mais pour être remplacé par deux futurs marquant

1. A. Prévot, *L'aoriste grec en -θην*.
2. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 308.

l'opposition des tiroirs présentiels aux aoristiques. Ces futurs ont en commun la particule θὰ, issue originellement du verbe signifiant *vouloir* et d'une conjonction signifiant *que*.

Mais l'un, formé avec le subjonctif aoriste, exprime ce qui ne se passera qu'une fois ; l'autre, formé avec le subjonctif présent, ce qui durera soit par continuité soit par répétition.

Le germanique a cela d'intéressant qu'il nous montre à quelle extrême réduction une régression dans la culture ethnique peut amener les taxièmes temporels dans une grammaire. La comparaison des langues germaniques porte en effet à penser qu'en germanique commun ces taxièmes se réduisaient en tout et pour tout en une opposition entre le présent et le passé (prétérit).

Le latin montre de même un système qui est bien le miroir de sa rude simplesse, mais de sa solidité. Comme l'a bien vu M. Meillet, on voit en effet un *infectum* ayant son prétérit, son présent et son futur (*amabam*, *amo*, *amabo*) s'opposer à un *perfectum* ayant ces trois mêmes temps (*amaveram*, *amavi*, *amavero*) [1]. Entre l'époque classique et l'époque romane, le système se disloque quelque peu, des nouvelles possibilités s'y agrègent (telles les valeurs tendant déjà vers le toncal que prennent et certains imparfaits, et les tours type *futurum fuisse*) ; et l'on en vient progressivement aux systèmes romans, dont le français nous a fourni un bel exemple.

IX

Cette promenade rapide à travers maints idiomes nous permet-elle des conclusions qui vaillent pour toute l'humanité ? Le prétendre serait évidemment exagéré. Tout au plus peut-on, ce qui n'est pas négligeable, formuler quelques vues générales sur l'orientation présente des problèmes posés.

Il semble, autant qu'on en puisse juger par les études présentement accomplies, que les idiomes, au fur et à mesure qu'ils se cultivent, éliminent de leurs systèmes grammaticaux les notions spatiales alors qu'ils y implantent de plus en plus profondément les notions temporelles. Cette inférence concorde avec les faits que M. Meillet a mis en évidence pour la déclinaison : il a en effet montré

1. A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, p. 21.

que les cas qui disparaissaient les premiers dans l'affinement culturel des langues étaient les cas exprimant seulement des relations spatiales, tels l'ablatif, l'instrumental, le locatif, tandis que les cas exprimant aussi ou exclusivement de ces relations abstraites dites « grammaticales », tels que le génitif, le datif, l'accusatif se maintenaient mieux. Le grec ancien, le haut-allemand d'aujourd'hui sont les deux plus brillants témoins de cette évolution.

Ce relatif effacement des notions spatiales dans le langage est d'ailleurs en accord avec une tendance plus générale que je vais oser essayer de mettre maintenant en évidence. Les idiomes les moins évolués dépeignent les faits par des caractères propres à ces faits eux-mêmes, des caractères « objectifs ». Au fur et à mesure qu'on s'élève dans l'affinement intellectuel apparaissent les facteurs subjectifs, et cela par deux mécanismes : d'une part par la création de répartitoires nouveaux, d'autre part par la transformation logique des répartitoires anciens en vertu de la norme d'addition des possibilités, par quoi le civilisé correctement développé doit garder les possibilités mentales du « primitif », tout comme l'adulte doit, dans une saine éducation, garder selon moi les possibilités mentales de l'enfant.

Voyons en effet nos notions de temps. Les idiomes les moins évolués nous ont montré le fait verbal dépeint par des caractères propres à lui-même, des caractères objectifs. Ou bien il va vers un terme (cf. *aller*) ou bien il se déroule indéfiniment (cf. *marcher*); c'est une première répartition. Ou bien il est pourvu de durée, ou bien il se produit en un instant très court. Quand les idiomes se cultivent, les deux notions persistent, mais ce n'est plus en tant que caractère objectif du fait, c'est en tant que mode d'envisagement de ce fait par l'esprit.

En français, nous nous insérons au sein même de la durée d'un procès non-présent par le moyen du toncal pur type *il songeait* ; et, comme je l'ai montré ailleurs [1], nous sommes capables, pour maints verbes, d'envisager le même fait sous l'aspect terminatif (*j'y suis demeuré*) ou sous l'aspect sommatif (*j'y ai demeuré*) au moyen du choix de l'auxiliaire de temporaineté.

La distinction qui oppose l'accompli à l'inaccompli est déjà moins purement objective, car elle implique que l'esprit se place à un

1. E. Pichon, *L'auxiliaire être* in *Le Français moderne.*

moment d'où il voit le processus comme accompli ou inaccompli ; mais il semble bien que les locuteurs n'aient pas nettement conscience de ce transfert, puisque la position naturelle, celle du présent, n'a pas, dans des idiomes tels que le sémitique primitif, d'expression spéciale.

La véritable subjectivité du temps apparaît avec ce que M. Marcel Cohen appelle le « temps situé », c'est-à-dire la distinction ternaire du passé, du présent et de l'avenir, en tant que factrice grammaticale de la conjugaison. Cette distinction en effet se centre sur l'instant que le locuteur est en train de vivre au moment où il parle.

Devant ces faits, faut-il donc se laisser conduire à penser que, contrairement à ce qui a été doctriné par les scientistes, nous saisissions ici, le long d'une avance évidente de l'esprit vers une culture de plus en plus grande, une marche allant de l'objectif vers le subjectif ? Eh ! oui, dans une certaine mesure.

Le grand effort que, quand elle se cultive, la pensée humaine fait vers la *rigueur*, cet effort qu'on pourrait appeler eunoïaque, est, semble-t-il, amené, à partir d'un certain acquis, à abandonner son idéal d'objectivité pure. On nous enseignait bonnement dans les classes, il y a près de trente ans, qu'il fallait éliminer entièrement le « coefficient personnel ». Un gros progrès de notre pensée philosophique sera au contraire réalisé le jour où nous nous rendrons nettement compte qu'enfermés dans les observatoires personnels humains que le langage fait humainement communiquer, et n'y disposant que de l'outil mental humain, nous ne pouvons pas éliminer complètement, d'aucune de nos conceptions, la subjectivité. En effet, nous ne risquerons plus de croire à l'objectivité parfaite de telle ou telle de celles-ci. Ce que nous aurons perdu en outrecuidance, nous l'aurons gagné en sincérité.

Or, c'est la connaissance socratique de soi-même, la sincérité intérieure par laquelle on accepte le réel et on s'y soumet, qui est le véritable soutien d'une pensée eunoïaque. Cette réceptivité sincère à la connaissance, je rappelle qu'elle ne peut s'acquérir que par être franc et quitte de toutes inhibition ou déviation affectives perturbatrices. Qu'à cette parfaite libération se joigne une intelligence qui sache boucher toutes les fuites d'un raisonnement, voilà assuré un fonctionnement mental correct. Mais il reste humain, et ses conceptions partant subjectives.

On peut penser que toutes les choses, avec tous leurs caractères concrets (et combien ces expressions elles-mêmes sont-elles trop abstraites!) seraient le contenu de la pensée nouménophore de Dieu. Mais pour nous, quoi que nous fassions, nous ne penserons des choses *extérieures* que les images ; nous abstrairons forcément, et l'abstraction est une des formes du subjectif.

En revanche, en renonçant à poursuivre la chimère de l'objectivité parfaite, nous acquérons pour contre-partie la pleine acceptation des vérités premières que la vie *intérieure* nous fournit directement : l'identification cartésienne de l'existence à la pensée *latissimo sensu*, l'évidence bergsonienne de la liberté dans la durée. La première ne nous paraît plus une expression creuse que la psychologie expérimentale de la conduite et du comportement n'aurait qu'à négliger ; la seconde ne nous semble plus une misérable illusion éclose dans l'épiphénomène conscience comme une moisissure sur l'absolue vérité du déterminisme universel : nous apercevons clairement par quelle scotomisation les bons scientistes ont pensé ainsi. Une tristesse, une joie, un amour, avec chacun sa nuance qualitative irréductible à rien d'autre, nous apparaissent alors comme connus de nous, dans leur essence même, et les considérations sur leurs connexions vagosympathiques et endocriniennes ne nous les expliquent pas du tout. Le temps rentre précisément, en tant que durée vécue, dans l'ordre même de ces entités directement connues de nous, qui, comme je le disais plus haut, ne sommes qu'une permanence-je dans une variance temps ; comme tel le temps, ce mystérieux temps, nous est mieux connu que ne nous l'est cette reconstitution conjecturale que notre esprit appelle une pomme.

X

Si l'on veut bien admettre avec moi qu'après le scientisme rationaliste exaspéré des entours de 1900 notre pensée d'Europe Occidentale soit en train de passer du stade de la prétention à l'objectivité à celui de la subjectivité eunoïaque, on saisira une fois de plus ici ce rythme que le développement psychique de l'enfant nous montre si nettement : le déferlement progressif d'ondes parallèles et de même nature aux différents étages de la pensée.

Psychologiquement, en effet, la plus haute et la plus consciente

expression de la pensée humaine, à savoir la pensée scientifique et philosophique de l'Occident, en est restée, jusqu'en plein xxe siècle, à un état qui, pour ce qui concerne son domaine propre, avait été dépassé depuis longtemps par le langage, au moins quant aux notions temporelles que nous venons d'étudier rapidement.

Cette pensée scientifique de l'adulte, par son appétit insatiable d'objectivité absolue, était, sur un certain terrain restée analogue à celle de l'enfant, qui, comme l'a montré M. Piaget, a pendant longtemps l'illusion d'une adéquation exagérée de la pensée subjective à la réalité extérieure. D'ailleurs, chez l'enfant lui-même, le langage, dans son organisation taxiématique, se dégage de cet état beaucoup plus tôt que ne le fait la pensée sémiématique banale, puisque la première et capitale manifestation d'eunoïa subjective est l'apparition du *je*, qui a lieu dans le cours de la troisième année après la naissance.

Il semble donc que l'étude du langage soit précieuse non seulement pour nous éclairer sur la nature de nos conceptions psychologiques les plus profondes, mais encore pour préparer la voie à l'évolution de notre culture consciente. Outil d'une pensée qui travaille de plus en plus délicatement, l'idiome d'un peuple cultivé s'améliore par une adaptation continue et spontanée pour suffire à sa tâche ; cette adaptation se fait sans que l'attention des locuteurs y soit consciemment portée. En étudiant ce précieux outil au moyen de ses appareils optiques les plus puissants, le linguiste peut espérer arriver à y saisir des perfectionnements de la pensée humaine dont les disciplines les plus rigoureuses n'avaient encore pas pris conscience.

Édouard Pichon.

IV

LE MYTHE ET L'HISTOIRE

TEMPS ET MYTHES

I. Définitions.

Au sens strict, un mythe est un récit mis dans un rapport habituel, d'ailleurs quelconque, avec une observance religieuse ou magico-religieuse (rite). Mais la définition doit être assouplie par quelques commentaires : le rapport entre le récit et l'observance est plus ou moins net selon le moment, selon le milieu et selon la matière ; de plus les mythes ne sont pas seulement en rapport avec des rites, mais avec d'autres mythes.

Fréquemment, au cours de l'*évolution* religieuse, le mythe tend à se détacher du rite et à vivre d'une vie propre, hors du contrôle qu'assurait son ancienne utilisation pratique. A la limite, il devient soit de l'histoire, soit de la littérature, et principalement de cette littérature difficile à définir mais aisée à reconnaître qu'on appelle « contes » (et aussi : dictons, recettes, fables, chansons enfantines...). Il y a naturellement, entre les deux types extrêmes, toutes sortes d'intermédiaires que l'étude des mythes ne peut négliger.

Le *milieu* n'a pas une moindre influence. Si le mythe est consigné par un spécialiste des techniques sacrées, dans un commentaire liturgique, le rapport qu'il soutient avec le rite sera plus fortement (parfois exagérément) marqué que s'il est conté, à la même époque, par un poète, dans un hymne ou dans une épopée : l'importance de l'élément « littérature » varie évidemment d'un cas à l'autre. On rencontre ainsi souvent plusieurs variantes contemporaines d'un même récit, réparties sur la gamme qui va du mythe *stricto sensu* à la légende historique ou au conte, et qu'il faut étudier solidairement.

En troisième lieu intervient la *nature* même et du mythe et du

rites considérés : par exemple le « récit de fondation » justifiant la célébration et garantissant l'efficacité d'une cérémonie a des chances de rester plus intimement uni au rituel, de mieux résister à l'invasion des lieux communs de la littérature populaire ou savante qu'un récit illustrant simplement le risque qu'il y a à omettre la célébration de cette même cérémonie. Et pourtant celui-ci est un mythe comme celui-là.

Tout groupe humain et, à l'intérieur du groupe, tout individu qualifié connaît plusieurs rites et plusieurs mythes. Dans ces mythes apparaissent, au moins partiellement, les mêmes noms propres (de lieux, d'êtres...), les mêmes institutions sociales et cosmiques, etc. Si peu d'effort que fassent les usagers pour harmoniser les divers éléments de la tradition, quelques contradictions qu'ils y admettent (cf. Lévy-Bruhl, Introduction de *La mythologie primitive*, Paris, 1935), ils ont le sentiment sinon d'un « ensemble », du moins de « choses du même genre ». Ce sentiment suffit à constituer, au-dessus des mythes, une *mythologie* dont on ne doit isoler les fragments qu'avec précaution.

Cette constatation a une importante conséquence pour la définition même du mythe. Il arrive que certains récits, qui ne sont pas ou qui ne sont plus en rapport avec des observances précises, appartiennent pourtant au « genre mythologique » (mêmes personnages, même cadre, allusions à d'autres récits de même genre...). Ils doivent donc être examinés sur le même plan que les mythes proprement dits, dont ils sont en quelque sorte les compléments, et il n'y a aucun inconvénient à les appeler « mythes ». Tels sont souvent certains récits relatifs à la genèse du monde, aux débuts de l'humanité, aux phénomènes astronomiques, météorologiques.... Dans ce dernier cas l'appellation de « mythes » est d'autant plus justifiée que les phénomènes naturels dont il s'agit semblent l'effet d'opérations régulières, d'un travail cosmique de même type que les rituels humains.

On examinera sommairement, dans le genre « mythe » ainsi défini, les incidences de ce que le sens commun appelle « le temps ». En dehors de toute hypothèse sur l'origine et sur la nature des représentations religieuses, on se contentera de classer les principaux faits.

II. Le temps mythique : cadre.

Les observances qui ont servi à définir les mythes sont, par nature, appelées à se répéter : soit continuellement (certains tabous absolus, alimentaires ou sexuels...), soit occasionnellement (rites funéraires, rites en cas d'épidémie...), soit périodiquement (rites agraires, solaires...).

Les rites périodiques ont un intérêt tout particulier pour la question ici posée. C'est à travers eux que les cadres naturels du temps (« saison » de cueillette, de chasse, de pêche, de guerre, etc., et saison de repos ; divisions astronomiques : solaires, lunaires ou stellaires) sont constatés, homologués par la société qui dès lors y distribue consciemment, souverainement, et non plus passivement, sa propre vie : les rites périodiques dessinent ainsi les premiers *calendriers*. Concret, simple, incertain dans les sociétés les plus archaïques, le calendrier s'est élevé très vite, en quelques lieux privilégiés, à l'abstraction, à la complication, à la précision d'une science mathématique. Mais, des Aruntas aux Babyloniens, le principe ne varie pas : la vie sociale est essentiellement rythmée par les observances religieuses périodiques, la différence ne portant que sur les moyens et sur l'exactitude de détermination (à quelques semaines près ou à quelques heures près) de ces périodes (v. Martin P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund, 1920 et *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, ibid., 1918).

Il existe donc partout un « cadre rituel du temps », coïncidant en gros avec certaines divisions naturelles et résumant l'essentiel de l'activité religieuse de la société. Ce mot de « cadre » doit être pris dans une acception très souple, compte tenu d'un facteur extrêmement variable selon les sociétés : la proportion du temps utilisé religieusement au temps utilisé laïquement. Les peuplades du Centre australien, dont les occupations laïques, comme les besoins, sont des plus réduits, consacrent à des cérémonies religieuses (quelques unes continuées durant des semaines) la plus grande partie de l'année : le « cadre », ici, coïncide presque avec son contenu. — Les sociétés où le travail demande plus de soins ne peuvent se permettre une telle ferveur ; il y subsiste souvent une « saison religieuse » à rituels étendus (notamment dans les sociétés d'agricul-

teurs, ou de marins, que l'hiver désœuvre), mais le reste du temps n'est que jalonné par des « fêtes » brèves, nettes, condensées ; au cours de la saison religieuse elle-même apparaissent des « sommets », des jours de concentration ; dans de telles conditions, le calendrier rituel mérite vraiment le nom de « cadre » et chaque fête y possède à plein les valeurs par lesquelles Henri Hubert a fortement caractérisé le temps religieux (*La représentation du temps dans la religion et la magie*, dans : H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 2e éd., Paris, 1929 ; ces cinq caractères sont : 1° les dates critiques interrompent la continuité du temps ; 2° les intervalles compris entre deux dates critiques associées sont, chacun pour soi, continus et insécables ; 3° les dates critiques sont équivalentes aux intervalles qu'elles limitent ; 4° les parties semblables sont équivalentes ; 5° des durées quantitativement inégales sont égalisées et des durées semblables inégalisées). — Dans les sociétés où la complexité de la vie, la division du travail et les circonstances historiques ont amené la formation d'un clergé nombreux et puissant, il se produit, partiellement, un phénomène inverse du précédent, non plus une condensation mais une dilution de l'activité religieuse : tandis que les laïcs sont de plus en plus absorbés par leurs occupations, les prêtres tendent à couvrir des intervalles de plus en plus rapprochés et, si possible, le temps entier, d'un réseau d'actes sacrés ; d'où les rituels d'adoration perpétuelle, dont le plus typique est ce rituel d'Osiris où un drame, réparti en épisodes sur vingt-quatre heures, était repris aussitôt qu'achevé ; dans ce cas, le cadre coïncide complètement avec son contenu ; mais, là même, la vie religieuse des laïcs reste concentrée sur des « fêtes » qui continuent à rythmer le temps.

Il n'y a guère de fait rituel sans répondant mythique. L'*utilisation* du temps doit donc se doubler d'une *représentation*. C'est bien en effet une représentation implicite que révèlent déjà les cinq formules d'Henri Hubert. Il y a, en outre, de façon explicite, des *mythes de calendrier*, c'est-à-dire des récits énonçant et justifiant (« pourquoi ? » « depuis quand ? ») les régularités et les singularités, énonçant et illustrant les « propriétés » du ou des systèmes de compte du temps. Il faut distinguer ici (ces deux notions n'étant que des notions extrêmes, reliées par beaucoup d'intermédiaires) les mythes des calendriers concrets et ceux des calendriers abstraits.

Les premiers, en réalité, sont assez difficiles à délimiter et occuperaient aisément, de proche en proche, une bonne part de la mythologie : les grands mythes saisonniers, traduisant l'alternance des vies terrestres et souterraines d'un génie végétal ; les mythes astronomiques, expliquant les carrières diurne et annuelle du soleil, ou les aventures de la lune ; les mythes (et dictons) établissant les propriétés (chances, dangers...) du jour et de la nuit, de l'aube et du crépuscule, de midi et de minuit, etc., sont partiellement des mythes de calendriers concrets.

Les seconds prospèrent d'autant plus que les éléments (noms, chiffres) des calendriers courants, se détachant de leur support naturel, forment davantage matière à science, à réflexion autonome. C'est ainsi que naissent les « problèmes mythologiques » du type : « Pourquoi février n'a que 28 jours ? », les récits concernant l'origine et les qualités des jours (ou mois) intercalaires, les innombrables croyances fondées sur les propriétés mystiques des nombres : tabous du 5e jour du mois (Hésiode, Virgile...) ; « vendredi 13 » ; durées, délais, répétitions typiques (« quarante jours », « dans un an jour pour jour », « trois dimanches de suite »... ; cf. l'expression d'un temps indéterminé à l'aide d'un nombre précis conventionnel : 7, 36...).

Parfois, il y a conflit entre le calendrier abstrait et le calendrier concret (ou plutôt les phénomènes concrets sur lesquels prétend se fonder le calendrier abstrait) : c'est ce qui arrive lorsque, faute d'intercalations annuelles suffisantes, une fête printanière, par exemple, finit par tomber en hiver ou en automne. De telles aberrations peuvent obscurcir le sens des rites et des mythes de la fête ; pourtant, en général, rites et mythes se défendent bien et tout rentre dans l'ordre par une réforme (ou correction) du calendrier abstrait. V. des exemples typiques (antiques) dans E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses*, *R. H. R.*, 1925, II, pp. 8 et suiv.

Parmi les mythes de calendriers, les plus intéressants pour l'ensemble de la vie religieuse sont les *mythes de correspondance* (parfois réduits à l'état de dicton ou de recette, parfois plus substantiels), c'est-à-dire les mythes établissant une relation mystique constante entre les éléments du calendrier et certaines représentations :

a) Relation entre deux temps (dépendance de l'un par rapport à l'autre) : soit entre deux éléments d'un même système de compte

(dans l'année : la Saint-Médard et la Saint-Barnabé ; dans la semaine : « tel qui rit vendredi... »), soit entre deux éléments homologues de deux systèmes différents (au changement d'année, 12 jours « préfigurant » les 12 mois à venir ; chaque dimanche valant à quelque degré Pâques...). Des relations de ce type interviennent dans un grand nombre de pratiques divinatoires ou contraignantes ; sur elles reposent les propriétés des jours commémoratifs, des anniversaires (revenants ; exigences périodiques des morts ; dangers périodiques...) ; en un certain sens, même, elles justifient la périodicité de n'importe quel rite : par exemple, aux fêtes de changement de temps, conçues généralement comme « l'anniversaire » de la création ou de l'organisation du monde, tout l'ordre social, sexuel, naturel de ce monde est, pour quelques heures, remis en question ;

b) Relation entre les systèmes de compte du temps et d'autres systèmes de représentations : le plus généralement, saisons, mois, jours rattachés (noms, ordre, patronage...) à des personnages mythiques et participant aux aventures attribuées, par ailleurs, à ces personnages ; mais souvent aussi, années, saisons, mois, jours mis en rapport (emblème, parenté de nature, action mystique réciproque...) avec les classifications des régions de l'espace, avec les animaux ou les plantes, avec les couleurs, les nombres, les notes musicales, les métaux, les organes du corps, les grandes fonctions sociales, etc. ; le monde chinois a développé au maximum ce jeu de correspondances qui commande toute la mythologie et par conséquent toute « l'histoire ancienne » du pays (innombrables exemples dans les études de M. Granet ; résumé et théorie dans le chapitre *Espace et Temps* de la *Pensée Chinoise*, Paris, 1934).

Réservoir des événements, lieu des puissances et actions durables (v. ci-dessous, III), lieu des occasions mystiques (v. ci-dessous, IV), le Temps-cadre prend un intérêt particulier pour quiconque, dieu, héros ou chef, veut triompher, régner, fonder : celui-là, quel qu'il soit, doit essayer de s'approprier le Temps, au même titre que l'Espace. L'usage de dater « An III de la République », « An X du Fascisme », est la survivance moderne (en partie laïcisée) d'un très vieil effort. L'évolution par laquelle Rome a réduit toute sa mythologie en histoire romaine (cf. ci-dessous, p. 245) est une forme, moins consciente, du même effort. Mais on en connaît des formes tout à fait pleines et conscientes : à l'avènement d'un empereur chinois

des rites précis marquaient la prise de possession des Orients et du Temps (promulgation d'un nouveau calendrier...) et les « biographies » des premiers souverains fournissent à ces rites d'excellents répondants mythiques ; une des cérémonies védiques de consécration royale montre le prince traversant en char dix-sept portées de flèche qui symbolisent les divisions et la longueur de l'année.

Le Soleil étant, pour la plupart des sociétés, le Régulateur du Temps et l'Arpenteur de l'Espace, nombreux sont les mythes (et les rites) dans lesquels une carrière héroïque ou princière s'inaugure par la domestication, violente ou amicale, du Soleil (flèche lancée vers ou contre le Soleil ; le Soleil enchaîné et réglé ; destruction des Soleils multiples, sauf un ; pacte avec le Soleil-père...). Au même type appartiennent les suspensions, les arrêts occasionnellement imposés au Soleil (ou obtenus du Soleil) par un héros qui a besoin, pour achever un exploit, d'un temps supplémentaire : Josué ; le rayon rouge prolongé du Soleil couchant obtenu par la prière d'une Ame héroïque qui doit rentrer avant la nuit au monde des morts et qui s'est mise en retard. Inversement, Zeus auprès d'Alcmène obtenant que le Soleil ne se lève pas pendant trois jours (Schol. *Iliade*, XIV, 323) ou simplement « haec ob eam rem nox est facta longior » (Plaute, *Amphitruo*, v. 113). Parfois, parallèlement au contrôle du jour et de la nuit, contrôle de l'été et de l'hiver. — Les démons, les « méchants », les ennemis des héros volent le Soleil (ou d'autres astres régulateurs du temps, ou les saisons...) ; les adversaires mythiques, les Ministres infidèles des Souverains chinois « détraquent le Temps » (Granet, *o. c.*, p. 105).

III. Le temps mythique : contenu.

Regardée de l'extérieur, une fête est donc un élément du cadre périodique de la vie sociale. Il faudrait, à cet égard, distinguer les fêtes isolées et les fêtes en groupe, les fêtes-coupure (entre deux périodes) et les fêtes-culminance (dans une période), et aussi les petites et les grandes fêtes, ces dernières ayant tendance à se grossir aux dépens des autres, à fixer sur elles un nombre croissant de rites et de mythes, — et en même temps servant de modèle aux fêtes mineures.

Mais, si l'on regarde une fête pour elle-même, de l'intérieur, toutes

ces nuances sont sans importance : quelle qu'elle soit, les rites qui s'y pratiquent ont une ou plusieurs fins, un ou plusieurs sens, qui se justifient par un ou plusieurs mythes. Et cette justification est de l'un ou de l'autre des deux types suivants :

a) Ou bien les rites périodiques sont justifiés par le récit d'événements mythiques également *périodiques*, dont le processus est par conséquent actuel chaque fois que les rites sont pratiqués, et auxquels, par ces rites, les hommes peuvent *participer*. C'est ainsi que les rites des Douze Jours slaves ou germaniques, ceux des Anthestéries accompagnent, ou règlent, la sortie annuelle des Ames ; le forgeron géorgien qui, à Pâques, donne un coup de marteau rituel sur son enclume sait qu'il consolide le pilier auquel est enchaîné Amirani et qui, après un an d'efforts, est sur le point de céder, etc. Quand il s'agit de rites non plus périodiques mais occasionnels, ce type d'explication est le plus fréquent (l'homme qui, en cas d'éclipse, tire des coups de fusil dans le ciel sait qu'il défend l'astre contre un monstre ou un mauvais Esprit qui est « en train » de l'attaquer...) ;

b) Ou bien les rites périodiques sont justifiés par le récit d'un événement qui a été accompli (ou, plus rarement, qui s'accomplira) *une fois*, dont l'influence seule est actuelle, et que les hommes ne peuvent que *commémorer* et *imiter* (s'il s'agit d'un événement passé), *préfigurer* et *préparer* (s'il s'agit d'un événement futur). C'est le cas des très nombreux mythes qui, partout, justifient l'ensemble et les détails de l'ordre actuel du monde, de la société, etc. (mythes d'origine ; le râjan hindou, lors de sa consécration, imite le Roi divin qui, le premier, a célébré ces rites et qui les a enseignés aux hommes...).

Si différent que soit, dans les deux cas, le rapport du mythe au rite, la conception du « Temps mythique » reste bien la même. Dans le premier cas, on admet qu'il y a des êtres qui persévèrent dans leur activité beaucoup plus longtemps que les individus humains ; dans le second cas, on admet qu'il y a eu (ou qu'il y aura) des actions dont l'efficacité, dont le rayonnement s'étend sur un temps beaucoup plus long (après ou avant) que les actions des individus humains. Ici et là, c'est donc d'abord par son *ampleur*, par son rythme plus large que le temps mythique se distingue du temps ordinaire.

Il s'en distingue aussi par le fait que rien de ce qui s'y est passé (ou de ce qui s'y passera) n'est *actuellement* indifférent. Il apparaît comme une vaste réserve d'événements qui tous, à la faveur de

quelque rite, retrouvent instantanément une importance vitale pour la société ; dont aucun n'est épuisé. De ce nouveau point de vue la fête peut être définie : le moment et le procédé par lesquels le « Grand Temps » et le temps ordinaire communiquent, le premier se vidant alors dans le second d'une partie de son contenu, et les hommes, à la faveur de cette osmose, pouvant agir sur les êtres, forces, événements qui emplissent le premier.

Il est impossible de ne pas remarquer ici le parallélisme — à bien des égards l'équivalence — entre le Temps mythique et l'Espace mythique. L'Espace mythique, celui où vivent et agissent les dieux et les héros, se distingue lui aussi de l'espace ordinaire tout d'abord par son ampleur. D'autre part, si grand soit-il, les êtres ou événements qu'il contient ne sont pas indifférents, inaccessibles au groupe humain : au contraire les rites divers les mobilisent — et souvent par appel immédiat — en des lieux précis.

Le parallélisme est même rigoureux entre la *Fête*, ouverture sur le Grand Temps, et le *Sanctuaire*, ouverture sur le Grand Espace. On comparera en particulier les fêtes de « changement de temps » (liquidation et purification du passé, préfiguration et préparation de l'avenir), qui, surchargées de mythes, sont souvent de véritables « résumés du temps » et au cours desquelles les Ames, les Esprits de la Nature et généralement les hôtes du Grand Temps, s'actualisent (apparitions, déguisements), — et les sanctuaires du type du romain *mundus*, qui était à la fois le schéma du « monde » et l'embouchure par laquelle communiquaient les Ames du Grand Espace et les hommes de l'espace ordinaire.

On a employé jusqu'à présent, à dessein, des expressions vagues, traduisant des impressions naïves, telles que « Grand Temps » (et qui sont d'ailleurs dans l'esprit du folklore français : cf. « le Temps Long » dans un conte de *Mélusine*, I, col. 89-90). Beaucoup de mythologies se contentent de ce style. D'autres essaient d'organiser le « Grand Temps » et, dans cet effort, recourent, isolément ou conjointement, à deux procédés simples :

a) Le Temps mythique est coupé par des divisions calquées sur celles du temps ordinaire : il y a des Jours, des Années, des Siècles divins, fabuleusement longs. De même que l'histoire se distribue à travers des règnes, et généralement à travers des ères, le Temps mythique est divisé en Ages dont tous, sauf un (l'Age actuel), n'ont

souvent qu'un intérêt littéraire. Comme l'hiver alterne avec l'été, des périodes démoniaques alternent avec des périodes divines. Selon le modèle des généalogies princières se développent des théogonies.... (On comparera les transpositions et amplifications par lesquelles le Grand Espace s'organise à l'image de l'espace usuel : étages superposés, cercles concentriques ; plans et guides de l'au-delà...).

b) La plupart des événements mythiques commémorés par les rites périodiques sont groupés en deux masses, dont l'une est « très loin » dans le passé, l'autre « très loin » dans l'avenir, l'intervalle restant extrêmement pauvre et comme inexistant. Ces deux notions, dont se contentent la plupart des mythologies (« autrefois », « dans des temps très anciens »..., « un jour »...) sont parfois précisées par deux autres : « au début » et « à la fin ». Précision souvent illusoire, les usagers étant fort en peine de dire ce qu'ils mettent exactement sous ces mots. Mais précision qui peut devenir claire : lorsqu'il s'agit par exemple du début et de la fin d'une période du monde, notions pensables par analogie avec le début et la fin des périodes humaines ou naturelles (règne, année...) : la plupart des mythes romains ne sont connus qu'historicisés, rapportés au début (plus exactement aux débuts) de la Ville ; de même « l'histoire » des premières dynasties chinoises n'est guère composée que de mythes (administratifs, cosmiques) qui se répètent, doublets équivalents, les uns à l'avènement de chaque premier empereur, les autres à la déchéance de chaque dernier.

Un certain nombre de mythologies scindent ainsi l'essentiel de leur matière en « mythes de création(s) » et en « mythes de fin(s) du monde ». On a depuis longtemps remarqué que ces deux groupes de mythes sont en général solidaires, complémentaires. Des rivalités commencées, des injustices commises, des questions ouvertes lors de la création ne seront closes, vengées, résolues qu'à la fin du monde : le temps ordinaire, à l'échelle humaine, se trouve ainsi enchâssé dans les grands procès du Temps mythique. Ces mythes accouplés, symétriques, et pourtant séparés au maximum, ont d'ailleurs des correspondants rituels : les fêtes de printemps et d'automne, ou bien les fêtes des deux solstices, séparées aussi au maximum, sont souvent associées à des groupes antithétiques de mythes, les uns de naissance (création...), les autres de mort (destruction, retraite....)

(On comparera, dans la distribution de l'Espace mythique, l'importance des couples antithétiques : l'Extrême-Orient et l'Extrême-Occident enserrant non seulement la course du Soleil mais les exploits de beaucoup de héros ; le couple du Ciel et de l'Enfer, symétriques par rapport à la terre des hommes....)

Cette conception du Grand Temps — réservoir d'événements mythiques qui ne disparaissent pas, qui continuent d'agir, dont quelques uns se répètent périodiquement ; et aussi vaste mécanisme où un lointain avenir doit achever, dans des conditions prévues, un lointain passé — est un des éléments constitutifs de notions comme celles de Destin, de Providence, d'Omniscience divine (greffiers mythiques enregistrant « tout » ; prédictions, signes de toutes sortes...). La morale y prend son appui : la moindre action humaine, par analogie avec les actions des mythes, a, dans le Grand Temps, des répercussions (*karma*, rétributions...) qui dépassent de beaucoup en intensité et en durée ses effets dans le temps ordinaire.

Parallèlement au couple « début-fin » on voit se former sinon une conception nette, du moins des expressions qui annoncent « l'éternité » des philosophes : châtiments « sans fin » ; descriptions (généralement par des traits négatifs : « il n'y avait encore ni..., ni... ») du chaos primitif comme quelque chose « d'autre », mais de réel ; affirmation que telle chose a existé « toujours »... (Cf. l'Espace mythique, tantôt illimité, tantôt tenu dans les « bornes du monde »....)

Bien entendu, à l'intérieur d'une même mythologie, ces diverses conceptions, en apparence contradictoires, coexistent sans difficultés : les mythologies orales, moins encore que les mythologies écrites, ne sont pas exigeantes en matière de cohérence. La cohérence s'obtient d'ailleurs aisément : ici un être sans début ni fin préside au début et à la fin de tout le reste ; ailleurs les débuts et les fins sont multipliées au sein d'un Temps cyclique illimité (parfois avec répétition exacte des événements de cycle en cycle)....

Il faut noter enfin un processus différent de tous ceux qui viennent d'être examinés, et qui est très inégalement actif suivant les sociétés : la transformation des vieux récits en histoire, et spécialement en histoire récente, la réduction pure et simple du Temps mythique au temps ordinaire. A Rome, Anna Perenna, déesse de la fête de changement d'année et de la nourriture qui permet de durer, est rattachée aux débats des praticiens et des plébéiens et à la retraite sur le Mont

Sacré. Dans les drames-mascarades de l'Europe centrale ou méridionale, le Hussard, l'Arabe, c'est-à-dire l'ennemi ethnique récent, a pris la place des anciens démons. On peut souvent déceler des historicisations successives : le héros d'un même rituel populaire géorgien s'appelle suivant les villages, le roi (*mephe*), le César (*keisari*), le schah (*shaji*), le khan (*qaeni*), ce qui n'empêche pas le rituel d'être antérieur aux premiers contacts avec les Mongols, les Persans et les Romains, et même sans doute à l'institution de la royauté. — Les millénarismes, l'attente d'une fin du monde datée et proche, sont des effets symétriques (vers l'avenir) de la même tendance.

IV. Les vertus du temps.

Divers mythes (contes, fables, dictons...) supposent ou développent la croyance — la « constatation » — que les divers moments du Temps sont inégalement favorables à l'activité humaine ou divine ; d'autres mythes supposent ou développent la croyance que chaque chose « a son temps » :

a) *le temps favorable ou défavorable* : jours, mois, saisons, fastes et néfastes ; jours taboués ; être « dans un bon jour » ; influence des phases de la lune (etc.) sur le succès ; temps propices aux souhaits, vœux, sacrifices ; qualité, sensibilité spéciale de certaines heures, midi, minuit... (cf., en matière d'espace, lieux inégalement favorables, « mauvais lieux »...) ;

b) *le temps opportun ou inopportun* : on passe insensiblement des faits d'expérience (prudence humaine) aux faits mystiques ; il y a, pour chaque action, une « occasion » à ne pas laisser perdre et à ne pas devancer (*kairos* opposé à *khronos* ; le *che* des Taoïstes...) ; nécessité de « partir à point » ; d'attendre « son heure » pour jouer « sa chance », « d'attendre la fin » ; parfois aussi, inversement, nécessité de « forcer sa chance »... (cf., en matière d'espace, « chaque chose à sa place »...).

Ces deux groupes de croyances fournissent des éléments aux notions complexes de Chance, de Destin, de Fatalité, etc. (cf. ci-dessus, p. 14) et justifient toutes sortes de règles (interdits ; techniques pour déterminer l'occasion...). Elles soutiennent en outre deux groupes de mythes importants :

a) dans de nombreuses mythologies, il est admis que « autrefois »,

éventuellement pendant l'un des Ages, il y a eu un temps béni, où tout réussissait en toute occasion, et que cette heureuse égalité a été détruite à jamais par une faute humaine (désobéissance à un ordre divin, profanation d'un aliment, refus d'aumône et généralement perversité) ;

b) chaque chose a son « temps normal » (moment, durée) non seulement par rapport à l'action humaine, mais dans le système du monde ; d'où les mythes relatifs aux événements « hors de saison », *aôra* et *aôroi* : morts précoces (produisant souvent des démons dangereux), grossesses prolongées, présages tiré d'anomalies temporelles (les arbres fleurissant en hiver, le Soleil paraissant la nuit...), de successions inusuelles, etc. « Le passé très ancien » et « l'avenir très lointain » qui constituent les deux moitiés du Grand Temps, et où se situent le début et la fin du monde, sont souvent à cet égard, opposés à « notre » temps : la période des créations *ex nihilo*, des foisonnements désordonnés, où toutes les monstruosités étaient naturelles, « où l'extraordinaire était la règle » (selon une expression mise en valeur par M. Lévy-Bruhl), où une action sur un individu avait des conséquences « morphogénétiques » sur toute l'espèce, etc., se trouve ainsi coupée des bouleversements, des catastrophes eschatologiques par une période de « causalité normale », qui passe généralement pour avoir été établie par l'effort victorieux d'un Régulateur (dieu ou héros), ou par un pacte entre des adversaires mythiques. Coupure toute relative d'ailleurs, car, même dans « notre » temps, la surnature garde à quelque degré sa plasticité et M. Preuss (*Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933, p. 39) a fort bien noté que beaucoup des catastrophes monstrueuses attribuées à l'« Urzeit » (déluges...) ne sont que la transposition amplifiée en « faits » anciens de « craintes », de « soucis » qui hantent encore les hommes (inondations...) et contre lesquels ils espèrent, mais sans certitude, être prémunis.

Il est une modalité du temps particulièrement efficace : c'est la *simultanéité*, instituant une sorte de parenté, parfois une identité : le mythe, le conte admettent que deux carrières, deux activités qui ont commencé ensemble restent jusqu'au bout solidaires (deux héros, ou un héros et des animaux, nés au même moment, ont des destinées semblables et souvent enchevêtrées) ; ou bien la magie, en établissant une solidarité étroite entre deux êtres, les astreint à

une simultanéité significative : « l'indice de vie » donné par un héros à son frère avant leur séparation se trouble au moment même ou le héros meurt (cf. thème de l'âme extérieure) ; une partie des « temps favorables (ou défavorables) » signalés ci-dessus (lune croissante ou décroissante...) se justifient par cette puissance attribuée à la simultanéité (une entreprise qui commence « avec la lune » a chance de croître avec la lune...). Bien entendu, d'autres « principes », contraires à celui-ci, peuvent prévaloir (une entreprise qui commence à la *pleine* lune garde jusqu'au bout cette « plénitude » congénitale...).

V. Les mythes et la vie.

Une catégorie de rites occasionnels a, dans l'activité sociale, une importance égale à celle des grands rites périodiques qui soutiennent les calendriers : ce sont les rites relatifs à la naissance, à la croissance, à la décadence, à la mort des individus. Ils s'accompagnent de mythes pour lesquels le Temps mythique précédemment défini reste valable, mais qui l'enrichissent de quelques traits. Jusqu'à présent on a vu surtout, dans le Grand Temps, un réservoir, conservateur d'êtres et d'actions. Le Temps mythique est, à d'autres égards, une force vieillissante, usante, destructrice, la cause même des décadences individuelles qui remplissent le temps ordinaire. Ce n'est pas un hasard si la personnification (tardive) du Temps est en général un vieillard, souvent équivalent à la personnification de la Mort ; si, au seuil du printemps, « le (la) Jeune » chasse, rituellement et mythiquement, « le Vieux (ou : la Vieille), » etc. Cf. l'iranien *Zrvan* et le grec *khronos*, dont M. Benveniste a montré l'origine commune à partir d'une racine signifiant « user ».

Ce nouvel élément joue un rôle essentiel dans la plupart des mythologies. Voici quelques-unes de ses principales interventions :

a) il y a les mythes où un héros combat et terrasse la Vieillesse, ou la Mort (personnifiées) : Héraklès contre Césas, contre les Kères ; dans les contes, v. *Hdwb. d. deutsch. Märchen*, I, 445 b....

b) il y a les mythes de survie (provisoire ou définitive) dans l'Au-delà, après la mort du corps ; les mythes de résurrection ; les conceptions cycliques de la vie (morts et naissances alternées, métempsychose...) ;

c) il y a les mythes expliquant l'origine de la mort ;

d) il y a, avec leurs répondants mythiques, les techniques (licites ou illicites) qui permettent de prolonger la vie pour un temps (non-mort) ou pour toujours (immortalité), avec ou sans arrêt du vieillissement, avec ou sans rajeunissement, etc. (techniques de Longue-Vie ; quête ou préparation, vols et reprises de drogues immortalisantes ; sacrifices de substitution...) ; et, parallèlement, les techniques destinées à hâter la mort ou la décrépitude ;

e) il y a les mythes traduisant en termes de vie (naissance, croissance, vieillissement, mort, renaissance, etc.) les grands phénomènes naturels périodiques : naissance quotidienne (ou annuelle) du soleil, *pathemata* de la Lune, génies végétaux mourants et ressuscitants... ;

f) il y a enfin l'équivalence à peu près générale entre « immortel » et « dieu », cette immortalité du dieu étant soit congénitale soit acquise. Chaque dieu immortel est naturellement immobilisé dans un certain âge, en rapport avec le rôle qui lui est attribué dans les mythes : Ouranos, Kronos, l'Halios Gérôn *sont* des vieillards ; Érôs, Ganymède, des enfants ; Aphrodite, Artémis des jeunes femmes ; les trois Moïres n'ont pas le même âge. Bien entendu, on constate souvent de l'incertitude : Thor, selon l'Edda, est un guerrier dans la force de l'âge ; pour les paysans norvégiens, à en juger par les survivances folkoriques et par les emprunts lapons, il était un vieillard.

VI. Le temps des contes.

On a dit plus haut que, du mythe au conte, le passage est insensible ; les mythes désaffectés évoluent en contes, et les procédés, les « clichés » des contes refluent sans cesse dans l'affabulation des mythes. Aussi bien « le Temps des contes » n'est-il pas différent du « Temps des mythes » ; tout au plus notera-t-on deux nuances :

a) le compartimentage du Temps mythique en « début » et « fin » du monde n'a pas, dans les contes, beaucoup d'applications ; il leur suffit d'expressions vagues, d'introductions passe-partout du type de celles que J. Polivka a étudiées (« un jour », « autrefois », « dans des temps très anciens... ») ;

b) le conte n'est pas, comme le mythe, orienté vers l'action : le

récitant et l'auditeur du conte ne veulent pas intervenir mystiquement (participation, commémoration évocatrice, préparation...) dans la vie du monde ; ils cherchent au contraire, ils goûtent des satisfactions imaginatives qui les dédommagent de la médiocrité de leur puissance ; ils jouent, et ils jouent librement ; c'est dire que le style des contes exagérera et illustrera par des détails pittoresques les différences entre le temps ordinaire et « l'autre Temps » : le trait le plus étrange sera le plus applaudi.

Sans revenir donc sur des groupes de thèmes mythiques rencontrés plus haut, et que les contes présentent seulement ornés de précisions à la fois puériles et merveilleuses (vies prodigieusement longues, croissances démesurément rapides, quête des drogues de vie ou de jouvence, simultanéité et solidarité...), on se contentera de citer quelques thèmes qui appartiennent proprement aux contes, ce qui ne les empêche pas d'enrichir à l'occasion les mythes (cf. Sébillot, *Les incidents des contes populaires de Haute-Bretagne*, *R. T. P.*, VII, s. v. « temps » ; R. Köhler, *Klein. Schriften*, éd. Bolte, II, pp. 224 et suiv., 406 et suiv.) :

a) le temps d'un ou de quelques êtres figé par un enchantement tandis que le temps des autres continue de s'écouler (la Belle au Bois Dormant, les Sept Dormants, Barberousse...) ; « il n'y a pas de temps (ni de naissance ni de mort) dans l'autre monde », Hartland, *Science...*, p. 194 ;

b) les appréciations extraordinaires du temps : des années (ou siècles...) passées dans l'autre monde (ou dans un sommeil magique, ou à écouter le chant d'un oiseau...) « semblant des jours », Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature* (1934), n° D 2011 ; Aarne-Thompson, *Märchentypen...* (1928), n° 470 (III[e] épisode). Inversement « un moment vaut des années » (dans un conte arabe, le roi, quand il met la tête sous l'eau, s'imagine acquérir « l'expérience de plusieurs années »), St. Thompson, *o. c.*, n° D 2012 ; chez les génies aquatiques (du Böhmerwald) « les jours semblent des années », *ibid.*, n° F 420. 4. 2 ; une personne ressuscitée s'écrie : « Comme j'ai dormi longtemps ! », *ibid.*, n° E 175 ;

c) les artifices contre le temps normal : une tâche qui nécessiterait normalement un temps très long est exigée d'un personnage dans un temps très court ; par l'aide de fées, de lutins, ou d'animaux reconnaissants, ou d'objets magiques, il réussit (St. Thompson,

o. c., n^os H 1090-1109). A la limite : travaux instantanés, fabrications *ex nihilo*.... Inversement : « tedious tasks » (*ibid.*, H 1110-1111), le travail de Pénélope, etc. ;

d) les ruses contre le temps-cadre : l'une des plus ordinaires consiste à jouer sur le double sens que beaucoup de langues donnent au mot « jour » : 24 ou 12 heures ; on peut ainsi doubler le temps (Mykérinos : Hérodote, II, 133) ou au contraire le réduire de moitié (le diable, dans beaucoup de contes, a accordé dix ans et n'en donne pratiquement que cinq) ; ou bien l'on joue sur le singulier et le collectif : un héros irlandais, à qui son père a accordé l'hospitalité « pour le jour et la nuit », l'oblige le lendemain à lui abandonner définitivement sa maison sous prétexte que le jour et la nuit constituent la totalité du temps. — Ou encore le conte définit (pacte ; épreuve...) un moment « introuvable », un moment hors du temps : tel être ne peut être tué (ou ne peut venir, etc.) ni le jour ni la nuit (ou : ni à la lune croissante ni à la lune décroissante, etc.) ; c'est l'une des « Klugheitsproben » ordinaires des contes étudiés par M. J. de Vries, *die Märchen von den klugen Rätsellösern* (*F. F. C.*, 73, 1928, notamment pp. 202 et suiv.) ; cf. le pacte (dans les versions épiques) entre Indra et Vritra ; cf. les expressions : « aux Calendes Grecques », « tous les 36 du mois »... ;

De ces efforts imaginatifs pour « retoucher » le temps, il faut rapprocher des efforts analogues (contes ; pratiques magiques) pour « retoucher » l'espace (les bottes de Sept Lieues ; les actions à distance ; on change de « monde », on envoie ou on déjoue la fascination par des directions inusuelles du geste ou du regard : regarder derrière soi en tournant la tête, ou en la penchant entre ses jambes... ; dans le conte de la « fuite magique », les objets que le héros jette par dessus son épaule suscitent dans le paysage des changements à vue qui déroutent les poursuivants...). Mentionnons enfin le *miroir* magique, qui intervient si souvent dans les contes, et qui est un instrument à explorer le Temps aussi bien que l'Espace : il permet de voir les choses présentes et normalement invisibles, les choses actuelles et spatialement éloignées, et les choses futures (futur mari...) ; v. St. Thompson, *o. c.*, n^os D 1825. 1 et 2 (cf. N 533. 2) ; cf. Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés* (1932).

Georges Dumézil.

LE MYTHE ET L'HOMME

Et protégeant tout seul ma mère amalécyte
Je ressème à ses pieds les dents du vieux dragon.
G. DE NERVAL.

Il ne semble pas que la capacité de créer ou de vivre les mythes ait été remplacée par celle d'en rendre compte. A tout le moins faut-il avouer que les tentatives d'exégèse ont été à peu près constamment décevantes : le temps, ainsi qu'il a fait des différentes Troies, a superposé, sans la moindre élection, les couches de leurs ruines. Cette stratification, d'ailleurs, ne laisse pas d'être instructive et, peut-être, une coupe en profondeur y révélerait, dans les très grandes lignes, quelque dialectique.

En ces matières, ce n'est pas une des moindres surprises de l'étude que d'appréhender la profonde hétérogénéité des données qui s'offrent à son analyse. Il est rare, semble-t-il, qu'un même principe d'explication réussisse deux fois sous le même angle et dans la même proportion. A la limite, on se demande même s'il n'en faudrait pas un différent pour chaque mythe, comme si chaque mythe, organisation d'une singularité irréductible, était consubstantiel à son principe d'explication, de telle sorte que celui-ci ne puisse être détaché de celui-là sans une chute sensible de densité et de compréhension. En tout cas, considérer le monde des mythes comme homogène et comme tel justiciable d'une clef unique, apparaît manifestement comme une vue de l'esprit, de l'esprit toujours préoccupé de saisir le Même sous l'Autre, l'un sous le multiple, mais ici vraiment trop pressé de brûler les étapes : or, ici comme ailleurs, le résultat, quand la déduction le rend prévisible ou quand un arbitraire se le donne d'avance, compte moins que la voie concrète de sa détermination.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le mythe, qui prend place à

l'extrême pointe de la superstructure de la société et de l'activité de l'esprit, répond par nature aux plus diverses sollicitations et cela simultanément, de sorte qu'elles s'inbriquent en lui de façon *a priori* fort complexe et que, par conséquent, l'analyse d'un mythe à partir d'un *système* d'explication, si fondé soit-il, doit laisser et laisse en effet une impression d'insurmontable insuffisance : un irréductible résidu auquel on est aussitôt tenté d'attribuer — par réaction — une importance décisive.

Chaque système est donc vrai par ce qu'il propose et faux par ce qu'il exclut, et la prétention de tout expliquer peut rapidement amener le système à l'état de délire d'interprétation, comme il est arrivé aux théories solaires (Max Müller et ses disciples) et astrales (Stucken et l'école panbabyloniste) et plus récemment aux lamentables tentatives psychanalytiques (C. G. Jung etc...). Il est d'ailleurs possible que le délire d'interprétation soit en ces matières assez justifiable, apparaisse même à l'occasion comme une méthode efficace d'investigation. Il n'en est pas moins extrêmement dangereux, précisément à cause de sa postulation d'exclusivité. Il ne s'agit plus de vérifier le principe par chaque donnée et de le conserver assez plastique pour qu'il puisse s'enrichir au contact des résistances même qu'il rencontre, en sorte qu'un certain échange lui permette, au fur et à mesure qu'il explique, de dominer ce qu'il explique. Il s'agit seulement d'adapter de vive force, par un processus d'abstraction qui leur fait perdre avec leurs caractères concrets leur réalité profonde, la diversité des faits à la raideur d'un principe sclérosé et tenu *a priori* pour nécessaire et suffisant. Il est clair, en outre, que l'extension de principe d'un système d'explication aboutit en fait à lui retirer toute efficacité de détermination précise et partant toute valeur d'explication, en un mot, le mine. Cependant, compte tenu de ces écarts de pensée, c'est-à-dire étant éliminés tous les cas où l'explication est remplacée par l'adéquation forcée du fait au principe, tous les cas aussi où un principe d'explication est abusivement considéré comme efficient en dehors de sa sphère d'influence spécifique, il reste qu'il n'y a rien dans les efforts passés de l'exégèse mythologique qui mérite une condamnation sans appel.

Tous ont resserré autour des mythes un filet de déterminations aux mailles de plus en plus fines, mettant en lumière les conditions

de leur genèse, qu'elles vinssent de la nature, de l'histoire, de la société ou de l'homme. Ce n'est pas ici le lieu de retracer la succession ou de refaire la critique des différentes écoles. Il n'est sur ce point qu'à se référer aux ouvrages qui avec plus ou moins de bonheur ont traité ce sujet [1]. Il suffira présentement d'indiquer le dessin dialectique de leur évolution. Il semble qu'en gros elle soit dirigée *de l'externe à l'interne*. Un premier niveau de détermination est constitué par les phénomènes naturels : la course diurne du soleil, les phases de la lune, les éclipses et les orages forment pour ainsi dire comme une première enveloppe des mythes, support de valeur universelle, mais en revanche assez peu directement déterminant. Il ne faudrait surtout pas conclure que la mythologie est une sorte de traduction poétique des phénomènes atmosphériques [2] et suivre Schlegel qui la définit comme « une expression hiéroglyphique de la nature environnante sous la transfiguration de l'imagination et de l'amour [3] ». Les phénomènes naturels ne jouent qu'un rôle de cadre et ne sont à considérer que comme un premier *conditionnement terrestre* [4], sinon de l'âme, du moins de la fonction fabulatrice. L'histoire, la géographie, la sociologie précisent de leur côté et de façon convergente les conditions de la genèse des mythes et de leur développement. La physiologie apporte elle aussi ses composantes jusque dans les plus petits détails, depuis la mythologie du cauchemar [5] jusqu'à celle du bâillement et de l'éternument [6]. On peut même déterminer les lois de la pensée mythique et dessiner ainsi les

1. Cf. J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des Religions*, Paris, 1909 ; O. Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921 ; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des Religions*, Paris, 19[illegible]2-1925.

2. De même, il est impossible de concevoir sérieusement que la mythologie représente une science approchée ou exprimée allégoriquement. Certes il se peut que les prétendus mythes de Platon remplissent ce rôle, mais personne ne s'avisera de les confondre avec la mythologie véritable, la mythologie « finalité sans fin », comme personne n'ira considérer comme un mythe la fiction des êtres courbes infiniment plats qui sert couramment dans les exposés de physique relativiste pour aider à imaginer un univers à quatre dimensions.

3. *Rede über die Mythologie und Symbolische Anschauung.*

4. L'expression est de C. G. Jung. Cf. *Essais de psychologie analytique.*

5. Cf. W. H. Roscher, *Ephialtes, Eine pathologische-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen der klassischen Altertums* (*Abhandl. der ph. hist. kl. d. kgl. Sächs. Gesell. der Wiss.*, XX, II, Leipzig, 1900).

6. P. Saintyves. *L'éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore medical*, Paris.

nécessités psychologiques de leur structure [1]. Il serait puéril de nier l'importance des apports de ces différentes disciplines. En particulier l'exégèse des mythes a certainement beaucoup à gagner à prendre ses inspirations dans les renseignements qui lui apportent l'histoire et la sociologie et à fonder sur eux ses interprétations. C'est là, assurément, la voie du salut. Les données historiques et sociales constituent les enveloppes essentielles des mythes. On sait du reste que c'est dans cette direction que la recherche s'est orientée de plus en plus exclusivement et avec de plus en plus de succès. Il est inutile de préciser davantage ce point : la valeur en est immédiatement appréciable à tous ceux qui sont tant soit peu familiers avec les travaux et les méthodes de la mythographie contemporaine. Cependant, après tous ces efforts et leurs remarquables résultats, on ne peut nier qu'il ne reste l'impression d'une sorte d'*écart*. On aperçoit bien les modes d'intervention de toutes les précédentes déterminations, soit naturelles, soit historiques, soit sociales, on n'en voit jamais *la raison suffisante*. Autrement dit, ces déterminations ne peuvent agir qu'extérieurement ; ce sont, si l'on veut, les *composantes externes* de la mythologie ; or il apparaît à quiconque possède quelque habitude des mythes que ceux-ci *sont conduits en même temps de l'intérieur par une dialectique spécifique d'auto-prolifération et d'auto-cristallisation qui est à soi-même son propre ressort et sa propre syntaxe*. Le mythe est le résultat de la convergence de ces deux courants de déterminations, le lieu géométrique de leur limitation mutuelle et de l'épreuve de leurs forces ; il est fait de l'information, par une nécessité interne, des exigences et des données extérieures, lesquelles tantôt proposent, tantôt imposent, et tantôt disposent, en sorte que, rien ne semblant contrebalancer leur rôle, elles ont à peu près constamment paru, malgré l'insatisfaction qu'elles laissent toujours, suffire à rendre compte des mythes sans bénéfice d'inventaire.

1. Cf les ouvrages de CASSIRER et L. LÉVY-BRUHL. Plus audacieusement Victor HENRY écrit : « Le mythe est bien antérieur à l'homme : toute aperception d'un fait extérieur dans un organisme doué de quelque conscience est un mythe en puissance ; l'univers dans le cerveau d'un animal supérieur se traduit en une série de mythes, c'est-à-dire de représentations instantanées, aussitôt évanouies que provoquées ; plus la mémoire et la conscience établissent des liaisons entre ces éclairs de vision du non-moi, plus le mythe se précise et s'affirme, plus aussi l'animal monte en grade dans l'échelle des êtres. » *La Magie dans l'Inde Antique*, Paris, 1904, p. 242, n. 1.

Cependant, elles laissent manifestement entier le cœur même de la question : à quoi tient l'emprise des mythes sur la sensibilité ? A quelles nécessités affectives sont-ils destinés à répondre ? Quelles satisfactions sont-ils chargés d'apporter ? Car enfin il fut un temps où des sociétés entières y ajoutaient foi et les actualisaient par des rites, et, maintenant qu'ils sont morts, ils ne cessent de projeter leur ombre sur l'imagination de l'homme et d'y susciter quelque exaltation. Malgré ses errements considérables, il faut savoir gré à la psychanalyse de s'être attaquée à ce problème. On sait que ses efforts ont été, la plupart du temps, malheureux. Le besoin de transposer de gré ou de force dans l'analyse des mythes un principe d'explication qu'il est déjà abusif d'étendre à toute la psychologie, l'emploi mécanique et aveugle d'un symbolisme imbécile, l'ignorance totale des difficultés propres à la mythologie, l'insuffisance de la documentation facilitant tous les laisser-aller de l'amateurisme, ont abouti à des résultats auxquels on ne peut guère souhaiter qu'un éternel silence. Mais il ne faut pas tirer argument contre la doctrine des faiblesses de ses fidèles. Il reste que la psychanalyse a posé le problème dans toute son acuité, il reste qu'en définissant les processus de transfert, de concentration et de surdétermination, elle a jeté les bases d'une logique valable de l'imagination affective, il reste surtout que, par la notion de complexe, elle a mis en lumière une réalité psychologique profonde qui, dans le cas spécial de l'explication des mythes, pourrait bien avoir à jouer un rôle fondamental.

Quoi qu'il en soit, si l'on veut appréhender la fonction ultime des mythes, il semble bien qu'il faille s'engager dans cette direction et, au-delà de la psychanalyse même, s'adresser à la biologie en interprétant au besoin le sens de ses données par leurs répercussions dans le psychisme humain, telles que la psychologie les présente. Comparant les modèles les plus achevés des deux évolutions divergentes du règne animal, évolution aboutissant respectivement à l'homme et aux insectes, il ne devra pas paraître périlleux de chercher des correspondances entre les uns et les autres et plus spécialement *entre le comportement des uns et la mythologie des autres*, s'il est vrai, comme le veut M. Bergson, que la représentation mythique (*image quasi-hallucinatoire*) soit destinée à provoquer, en l'absence de l'instinct, le comportement que la présence de celui-ci aurait

déclanché [1]. Mais il ne peut pas s'agir d'élan vital ou de quoi que ce soit de ce genre. Il s'en faut que l'instinct soit dans tous les cas une puissance de salut et de préservation, qu'il ait toujours une valeur pragmatique de protection ou de défense. La mythologie est au delà (ou en deçà, comme on voudra) de la force qui pousse l'être à persévérer dans son être, au delà de l'instinct de conservation. L'utilitarisme de principe ou plus exactement l'hypothèse d'une finalité utilitaire dans les phénomènes de la vie est le fait du rationalisme. Or celui-ci n'a pas encore, qu'on sache, résorbé la mythologie et *il ne pourra le faire qu'en cédant du terrain*, soit par métamorphose, soit par extension, en vertu de l'équilibre osmotique, qui, comme je l'ai déjà signalé, tend toujours à s'établir entre l'expliquant et l'expliqué [2]. Les mythes ne sont nullement des garde-fous installés aux tournants dangereux en vue de prolonger l'existence de l'individu ou de l'espèce [3]. Pour faire appel au témoignage d'un homme à qui l'on ne refusera pas quelque connaissance précise (philologique) de la mythologie, on se souviendra que l'*orgiastische Selbstvernichtung* de Nietzsche suppose toute une gamme d'exigences dirigées en sens très exactement inverse. On est loin en tout cas du trop célèbre instinct de conservation.

Ceci dit, c'est-à-dire étant mis au point les rapports généraux des déterminations fondamentales de la mythologie, il convient d'étudier sa structure. On constate alors deux systèmes d'affabulations : *une sorte de concentration verticale et une sorte de concentration hori-*

1. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 110 et suiv. Il est à peine besoin de rappeler que pour M. Bergson, toute la différence vient du fait que l'homme est régi par l'intelligence et l'insecte par l'instinct, ce qui revient à dire, selon lui, « que ce sont les actions qui sont préformées dans la nature de l'insecte, et que c'est la fonction seulement qui l'est chez l'homme ». *Ibid.*, p. 110.

2. Naturellement, cette transformation cette adaptation, ne fera pas cesser le rationalisme d'être le rationalisme et de s'opposer comme tel à un certain nombre d'attitudes, car il n'abandonnera rien de ses postulats fondamentaux : déterminisme, systématisation interne, principe d'économie, interdiction de recours à toute extériorité, etc.... L'utilitarisme est beaucoup plus le fait du positivisme que du rationalisme et celui-ci ne pourrait que gagner à l'exclure de son axiomatique. Aussi bien l'effort de la science est-il dirigé vers l'élimination de toute explication finale.

3. Il existe au contraire des instincts nuisibles à l'individu et même à l'espèce, tels ceux de certaines espèces de fourmis qui nourrissent des parasites qui causent leur perte. Cf. les articles de H. Pieron, les Instincts nuisibles à l'espèce devant les théories transformistes, *Scienta*, IX (1911), p. 199 et suiv. ; Les problèmes actuels de l'instinct, *Revue philosophique*, 1908, pp. 329-369 : *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie*, 1908, 4, pp. 503-539.

zontale (s'il ne paraît pas trop audacieux de définir cet état de fait par une métaphore empruntée au vocabulaire de l'économie), trames complémentaires dont les interférences sont relativement libres, je veux dire : anecdotiques, puisqu'elles ne paraissent dépendre que des déterminations externes (historiques) de la mythologie et non de ses nécessités internes (psychologiques). Ainsi expliquerait-on qu'un thème mythique ne soit jamais l'apanage exclusif d'un héros, que les rapports des uns et des autres soient au contraire des plus interchangeables.

On peut donc distinguer *la mythologie des situations et celle des héros.* Les situations mythiques peuvent alors être interprétées comme la projection des conflits psychologiques (ceux-ci recouvrant le plus souvent les complexes de la psychanalyse) et le héros comme celle de l'individu lui-même : *image idéale de compensation qui colore de grandeur son âme humiliée.* L'individu, en effet, apparaît en proie à des conflits psychologiques qui naturellement varient (plus ou moins selon leur nature respective) avec la civilisation et le type de société auquel il appartient. De ces conflits, il est le plus souvent inconscient, étant donné qu'ils sont très généralement le fait de la structure sociale elle-même et le résultat de la contrainte qu'elle fait peser sur ses désirs élémentaires. Pour la même raison et plus gravement, l'individu est dans l'impossibilité de sortir de ces conflits car il ne pourrait le faire que par un acte condamné par la société et, par conséquent, par lui-même dont la conscience est fortement empreinte et, en quelque sorte, garante des interdictions sociales. *Le résultat est qu'il est paralysé devant l'acte tabou et qu'il va en confier l'exécution au héros.*

Avant d'en venir à cet aspect de la question, il importe de montrer par des exemples qu'il n'est pas impossible, tant s'en faut, de ramener aussi bien les motifs des contes dans le folklore que les thèmes mythiques proprement dits à des *situations dramatiques* dont le caractère essentiel est *de concrétiser dans un monde spécifique certaines cristallisations de virtualités psychologiques* : la situation d'Œdipe meurtrier de son père et époux de sa mère, celle d'Héraklès aux pieds d'Omphale, de Polycrate jetant son anneau à la mer pour conjurer les dangers de l'excès de bonheur, d'Abraham, de Jephté et d'Agamemnon, rois sacrifiant leur descendance, de Pandore, femme artificielle et *Giftmädchen*, les concepts mêmes

d'ὕϐρις et de νέμεσις dont le rôle est si considérable en mythologie [1], en offrent du moins des modèles immédiats.

Il est temps alors de donner tout son sens à la notion de héros : au fond elle est impliquée dans l'existence même des situations mythiques. *Le héros est par définition celui qui trouve une solution, une issue heureuse ou malheureuse.* C'est que l'individu souffre avant tout de ne jamais sortir du conflit auquel il est en proie. Toute solution, même violente, même dangereuse, lui apparaît désirable : mais les prohibitions sociales la lui rendent impossible psychologiquement plus encore que matériellement. Il délègue donc le héros à sa place : et celui-ci, par nature, est ainsi celui qui viole les prohibitions. Humain, il serait coupable, et, mythique, il ne cesse pas de l'être : il reste souillé de son acte, et la purification, si elle est nécessaire, n'est jamais complète. *Mais à la lumière spéciale du mythe, la grandeur* [2], *il apparaît justifié inconditionnellement.* Le héros est donc celui qui résoud le conflit où l'individu se débat : d'où son droit supérieur non pas tant au crime qu'*à la culpabilité*, la fonction de cette culpabilité idéale étant de flatter [3] l'individu qui la désire sans pouvoir l'assumer.

Mais l'individu ne peut toujours se contenter d'une flatterie, il lui faut l'acte, c'est-à-dire qu'il ne saurait éternellement s'en tenir à une identification virtuelle au héros, à une satisfaction idéale. Il exige encore l'identification réelle, la satisfaction de fait. Aussi le mythe apparaît-il le plus souvent doublé d'un rite, car si la violation de l'interdiction est nécessaire, elle n'est possible que dans l'atmosphère mythique, et le rite y introduit l'individu. On saisit ici l'essence même de la fête : *c'est un excès permis* [4] *par lequel*

1. Pas seulement en mythologie grecque : ces deux concepts complémentaires semblent dessiner la constellation centrale de toute psychologie mythique.

2. Sur les relations du mythe et du concept de grandeur, cf. R. Kassner, *Les éléments de la grandeur humaine*, trad. franç., Paris, 1931, p. 92 et suiv. L'idée essentielle est que la grandeur doit se définir comme possédant un pouvoir de transmutation en matière éthique. Quand elle affecte la culpabilité, celle-ci demeure culpabilité, mais apparaît supérieure au principe en vertu de quoi elle est culpabilité. De ce point de vue (qui n'est d'ailleurs pas celui de Kassner) la grandeur est certainement la finalité du mythe.

3. Elle flatte plutôt qu'elle ne purifie : la κάθαρφσις aristotélicienne est une notion nettement trop optimiste.

4. Ce caractère de la fête et du rite est depuis longtemps reconnu. Freud ne fait que reprendre une définition classique quand il écrit : « Une fête est un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'une prohibition. Ce n'est pas parce qu'ils se trouvent, en vertu d'une prescription, joyeusement disposés que les hommes

l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros, le rite réalise le mythe et permet de le vivre. C'est pourquoi on les trouve si souvent liés : à vrai dire, leur union est indissoluble et, de fait, leur divorce a toujours été la cause de leur décadence. A l'écart du rite, le mythe perd sinon sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. Il n'est plus déjà que littérature, comme la majeure partie de la mythologie grecque à l'époque classique, telle que les poètes l'ont transmise irrémédiablement falsifiée et normalisée.

Cependant les rapports de la littérature et de la mythologie ne peuvent apparaître sous leur jour véritable que si l'on a d'abord précisé la fonction de celle-ci : car enfin, si la mythologie n'est *prenante* pour l'homme que dans la mesure où elle exprime des conflits psychologiques de structure individuelle ou sociale et leur donne une solution idéale, on voit mal pourquoi ces conflits n'auraient pas revêtu immédiatement le langage psychologique qui est le leur, au lieu d'emprunter le décor, — doit-on dire l'hypocrisie ? — de l'affabulation. Il ne servirait de rien de faire intervenir un concept comme celui de pensée prélogique, car c'est précisément l'antériorité que ce terme implique qu'il faut ici justifier. Il est également bien difficile de se satisfaire de ce prétendu besoin de fatisiane, de rêverie ou de poésie qu'on attribue bénévolement à l'homme, mais dont les uns se passent fort bien et qui est chez les autres le fait d'une faiblesse ou la rançon d'une force. Quant à croire que la nécessité de l'affabulation vient de la « censure », ce n'est pas moins malaisé, *car il y a peu d'exemples que l'idée ait été plus funeste que l'image*. La convenance de l'affabulation semble ainsi devoir être cherchée ailleurs : dans ses propriétés mêmes, plus précisément dans le fait que la plurivocité de la projection mythique d'un conflit permet une multiplicité de résonances qui, en le rendant troublant simul-

commettent des excès : l'excès fait partie de la nature même de la fête. » *Totem et Tabou*, trad. franç., Paris, 1924, p. 194. Actuellement tous les mouvements qui apparaissent avec des caractères mythologiques présentent une véritable hypertrophie de cette fonction de fête ou de rite : ainsi le mouvement hitlérien et le Ku-Klux-Klan, où les rites de punition sont nettement destinés à donner à ses membres « cette ivresse brève qu'un homme inférieur ne peut dissimuler quand il se sent pour quelques instants détenteur de puissance et créateur de peur ». Cf. John Moffatt Mecklin, *le Ku-Klux-Klan*, trad. franç., Paris, 1934. D'autre part, il est hors de doute que la représentation d'un « Invisible Empire qui voit tout et entend tout », qui a servi de base à l'action et à l'extension du Ku-Klux-Klan, est nettement mythologique.

tanément sur divers points, fait de lui ce qu'il apparaît être d'abord : *une puissance d'investissement de la sensibilité* [1].

C'est en ce sens qu'il semble possible de parler de mythologie interne. Déjà Plutarque paraît avoir en vue cette conception quand il écrit : « Et de même que les mathématiciens disent que l'arc-en-ciel est une image du soleil diversement colorée par la réflexion de ses rayons dans la nue, de même le mythe que je viens de te narrer est l'image d'une certaine vérité qui réfléchit une même pensée dans des milieux différents, comme nous le donnent à entendre ces rites empreints de deuil et de tristesse apparente, ces dispositions architecturales des temples dont les diverses parties tantôt se développent en ailes, en libres esplanades exposées au grand jour, tantôt se cachent sous terre, s'étendent dans les ténèbres et présentent une suite de salles où l'on habille les dieux, rappelant à la fois des cases et des tombeaux [2]. » Une certaine vérité qui réfléchit une même pensée *dans des milieux différents* : il semble bien en effet que la syntaxe de la mythologie comporte une organisation perspective à travers divers niveaux de l'affectivité. L'analyse du *complexe de midi*, où la stratification est très nette, dépose particulièrement en ce sens : abandon de l'action et de la volonté sous la chaleur de midi, sommeil des sens et de la conscience, agression érotique des succubes, passivité généralisée et ennui de la vie (*acedia*), cependant que les fantômes ont soif du sang des vivants au moment où la diminution de l'ombre les leur livre, à l'heure des spectres quand l'astre au zénith recouvre la nature de la marée haute de la mort [3].

1. Un de ceux qui ont le plus fait pour rapprocher les mythes et les rites et pour les interpréter conjointement à leur lumière réciproque, G. Dumézil, écrit dans son dernier ouvrage : « La vérité, c'est que les mythes naissent et prospèrent dans des conditions obscures, mais presque toujours solidaires de rites : des mythes de « monstres en bande » ont bien des chances d'être nés *avec* des rites de déguisement, un mythe de castration *avec* des castrations rituelles. » *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, p. 29.

2. *Isis et Osiris*, § 20, trad. Mario Meunier.

3. De même on peut dire que A.-W. Schlegel analyse la surdétermination mythique du Nord quand il y voit l'image du mieux et de l'immobilité, de l'étoile fixe, de la direction de l'aiguille aimantée, de l'immortalité, de l'identité et de la connaissance de soi. On trouvera également un exemple très fouillé d'analyse de surdéterminations dans l'étude de J. Hubaux et M. Leroy sur le monde d'évocations émouvantes qu'éveillait pour les anciens la promesse par Virgile dans la 4e églogue de la croissance abondante du Cinnamome : thème du phœnix et de la résurrection, légendes exotiques sur la récolte du produit au moyen de flèches plombées ou de quartiers de viande qui font choir les nids des oiseaux qui le recueillent, naissance dans les replis du sol au milieu d'invincibles serpents, lien

Telle est une première dialectique des répercussions de la situarion mythique : *dialectique d'aggravation affective de la donnée*. Une seconde est une *dialectique d'interférence* : il est rare en effet qu'une situation mythique n'en recouvre pas partiellement une ou plusieurs autres : ainsi, dans l'exemple précédent, le complexe de midi aboutit au fait du vampirisme et par ailleurs aux démons de la végétation [1], de même le thème de la *Giftmädchen* se trouve lié à celui de la boisson d'immortalité [2] et le complexe de Polycrate à celui d'Œdipe [3]. Il appartient alors au comparatisme de faire la discrimination des cas où le rapport de ces thèmes est anecdotique (déterminé par les circonstances extérieures) et de ceux où il est le fait de la mythologie interne, car on ne peut concevoir qu'un lien qui se révèle constant à travers différentes civilisations, soit le résultat de l'action de leur structure sur l'imagination individuelle.

De la sorte, l'étude de la mythologie peut devenir un procédé de prospection psychologique. En effet, la raison suffisante du mythe se trouve dans sa surdétermination, c'est-à-dire dans le fait qu'il est un nœud de procès psychologiques dont la coïncidence ne saurait être ni fortuite, ni épisodique ou personnelle (le mythe alors ne réussirait pas en tant que tel et ne serait qu'un *Märchen* [4]), ni artificielle (les déterminations seraient tout à fait différentes, les caractères le seraient par conséquent aussi et par conséquent la fonction [5]). On peut alors retrouver la trame de leur organisation et par cette voie, — plus valablement que la psychanalyse ne l'a fait, — les déterminations inconscientes de l'affectivité humaine, sur les-

avec les cycles d'Alexandre et de Bacchus, etc.... Cf. *Mélanges Bidez*, t. I, pp. 505 530, Bruxelles, 1934. « Vulgo nascetur amomum. »

1. Car la terre d'où sort la végétation est aussi le séjour des morts. « Tout ce qui vit est sorti d'elle et tout ce qui meurt y retourne ; elle est la terre nourricière ; elle est aussi le tombeau des hommes. Il est donc assez naturel que les divinités chthoniennes qui président à l'agriculture, règnent aussi sur les morts. » H. Weil, *Journal des Savants*, 1895, p. 305. Midi, heure des morts, doit être aussi celle des démons de la végétation.

2. Cf. G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924.

3. Cf. P. Saintyves, *Essais de Folklore Biblique*, Paris, 1923, pp. 377-381, ch. VIII, L'anneau de Polycrate et le statère dans la bouche du poisson.

4. On sait que le *Märchen* a fait l'objet à l'époque romantique en Allemagne de nombreuses théories. On peut le définir comme un produit immédiat (Novalis disait : nécessaire, idéal et prophétique) de l'imagination livrée à elle-même. *Le serpent vert* de Goethe, *La femme sans ombre* d'Hoffmanstahl en sont les exemples les plus purs.

5. On est alors en présence de la *littérature* qui, de ce point de vue, serait une activité se substituant à la mythologie quand celle-ci perd sa nécessité.

quelles d'autre part la biologie comparée doit apporter les plus précieux recoupements, étant donné que la représentation remplace en de certains cas l'instinct et que le comportement réel d'une espèce animale peut éclairer les virtualités psychologiques de l'homme [1].

Si l'on n'attend pas de l'étude des mythes la détermination de ces virtualités instinctives ou psychologiques, il ne sert de rien de l'entreprendre, car il est certainement des disciplines dont l'intérêt est plus immédiat, et, à coup sûr, rien n'est plus encombrant, peut-être plus funeste, qu'une vérité inutile : ce n'est qu'*une* connaissance, c'est-à-dire, tout compte fait, une entrave d'une gravité particulière à *la* connaissance, laquelle est totalitaire ou n'est pas.

Il y a plus : ces virtualités instinctives n'ont pas péri. Persécutées, dépossédées, elles remplissent encore de conséquences « timides, incomplètes et rebelles » les imaginations des rêveurs, parfois les prétoires des tribunaux et les cabanons des asiles. Elles peuvent, qu'on y songe, poser encore leur candidature au pouvoir suprême. Elles peuvent même, l'époque s'y prête, l'obtenir. Des mythes humiliés aux mythes triomphants, la route est peut-être plus courte qu'on ne s'imagine. Il suffirait de leur socialisation. Au moment où l'on voit la politique parler si aisément d'expérience vécue et de conception du monde, mettre à la peine et à l'honneur les violences affectives fondamentales, recourir enfin aux symboles et aux rites, qui la prétendra impossible ?

Roger CAILLOIS.

1. C'est ainsi que j'ai essayé d'expliquer le thème mythique de la Giftmädchen par les mœurs des mantidés. Cf. *Minotaure*, n° 5, p. 23 et suiv.

UNE NOTION CONFUSE : LE FAIT HISTORIQUE

Il est assez grave pour une science de n'avoir pas une idée claire de son objet. C'est pourtant ce qui se produit pour l'histoire. Elle se donne pour tâche d'étudier les faits historiques, et rien n'est plus ambigu que cette expression. Est-il possible de lui donner un sens précis et de « recommander » ce sens aux historiens ? C'est l'objet de la présente étude.

Mais on contestera peut-être notre affirmation. On dira que l'effort tenace et méthodique des historiens a réussi à préciser la notion de fait historique. Est historique tout ce qui s'est réellement produit, et un fait mérite d'autant plus cette qualification qu'il est plus adéquat à la réalité. L'épithète historique s'oppose à mensonger, légendaire, mythique. Le rôle de l'historien consiste à rechercher, à l'aide de toutes les ressources dont il peut disposer, la vérité des faits passés. On fera la critique des sources, des témoignages écrits ou oraux, on se servira de l'archéologie, de la linguistique, de toutes les sciences dites auxiliaires, et l'on parviendra à reconstituer, d'une manière plus ou moins approchée selon les cas, ce qui s'est réellement passé. Car c'est bien ici d'une reconstitution, d'une palingénésie qu'il s'agit. Retrouver à travers les déformations plus moins volontaires qui l'entourent, la physionomie vraie d'un personnage, d'une institution, d'un groupement humain, voilà le but qu'on s'assigne. C'est dans le même esprit que l'on parlera de l'*historicité* de tel événement ou de telle personne, et ce mot ne s'emploie jamais qu'avec cette signification précise. Partisans et adversaires de l'historicité de Jésus sont au moins d'accord sur les termes du problème, et, dans les deux camps, on estime que cette historicité signifierait l'existence concrète du Christ en tant que personne vivante. De même l'historicité des Douze Tables équivaut à leur authenticité aussi bien pour ses tenants que pour ses adversaires.

On voit que ce sens du mot historique ne prête pas à équivoque. Il est intimement lié aux procédés d'érudition mis en œuvre pour atteindre le but cherché. Les historiens animés de cet esprit s'attachent à nous présenter l'image aussi fidèle et précise que possible de ce qui s'est passé, en éliminant impitoyablement toutes les représentations plus ou moins inexactes dont les événements ou les hommes ont pu être l'objet.

L'utilité, la nécessité de l'histoire ainsi conçue, de l'orientation d'esprit qu'elle exprime, des méthodes rigoureuses de travail qu'elle emploie, ne saurait être contestée un seul instant. Elle a joué au cours du XIXe siècle et continue à jouer de nos jours un rôle bienfaisant en substituant soit à des discours de rhéteurs, soit à des argumentations tendancieuses le culte de la recherche objective, le souci de la vérité fragmentaire, la méfiance instinctive contre toute construction ambitieuse qui ne s'appuierait pas sur des faits contrôlés. Jamais on ne pourra dire assez combien cet effort a été fécond, et a contribué, autant et plus peut-être que le progrès des sciences exactes, à imprégner non seulement l'esprit des savants, mais celui du public cultivé et, en France au moins, celui de larges couches de la population, d'un minimum d'esprit critique plus que jamais nécessaire. Comme instrument de culture et de probité intellectuelle l'érudition historique a joué et joue encore un rôle de première importance. La question agitée ici est tout autre. Elle est de savoir si nous pouvons accepter comme définition générale celle que les érudits nous proposent du fait historique. Je ne crois pas qu'on puisse l'admettre, car elle est à la fois trop étroite et trop large.

Elle est trop étroite, car dans leur souci du vrai, les historiens de l'école érudite laissent de côté, au moins pour l'histoire des faits humains, toute une partie, et non la moins importante, de la réalité. Celle-ci ne se compose pas uniquement des événements qui se sont passés, et tels qu'ils se sont passés. Elle contient aussi, et peut-être surtout, les représentations que se sont faites les hommes desdits événements, car ce sont ces représentations qui ont agi sur eux et qui ont inspiré leur conduite. Sans doute y a-t-il des nuances à observer, des distinctions à établir. S'il s'agit d'un phénomène brutal comme un tremblement de terre qui anéantit toute une civilisation, ce fait historique échappe, par définition même, à toute interprétation psychologique. De même, la vie ou la mort d'un per-

sonnage seront le plus souvent indépendantes de telles influences. Je dis : le plus souvent, car, dans certains cas, ce qui importe le plus c'est non pas que le personnage ait existé au sens physique du terme, mais qu'il ait vécu et agi dans les esprits. Que Jésus ait ou non existé, le problème est plus d'érudition que d'histoire, et dans les deux cas Jésus est une des personnalités *historiques* les plus hautes qu'on puisse citer. Les types créés par des écrivains de génie : Hamlet, Tartuffe, Robinson Crusoé, Julien Sorel, et tant d'autres n'ont aucune existence matérielle : ils n'en sont pas moins, à mon avis, des personnages historiques, par l'action attractive ou répulsive qu'ils ont sûrement exercée sur des milliers d'esprits, par les vocations qu'ils ont inspirées ou refoulées. Sans aller peut-être jusqu'à une affirmation aussi proche du paradoxe, il n'est pas douteux que les personnages qui ont réellement existé « en chair et en os » doivent être considérés par l'historien beaucoup moins tels qu'ils ont été réellement que tels qu'on les a cru être, car c'est à travers l'image plus ou moins véridique que l'on s'est faite d'eux qu'ils ont agi sur leurs contemporains ou sur la postérité. La même observation est vraie pour l'histoire des religions, pour celle des sciences et des arts, et même en matière d'histoire économique. Ce qui importe, ce n'est pas ce qu'est en réalité tel dogme, telle œuvre, telle valeur, mais bien l'opinion que l'on se forme à leur égard, et l'interprétation exacte d'un texte, par exemple, a beaucoup moins de portée historique que son interprétation erronée si c'est ce contresens qui a été communément adopté. De même, le souci de l'historicité entendue à la manière des érudits peut conduire à méconnaître ou à poser en termes inexacts le problème de la chronologie. Loin de moi la pensée de nier l'utilité primordiale de l'opération, ou la valeur des instruments de plus en plus raffinés qui permettent de la mener à bien. Mais trop souvent les érudits croient avoir tout fait en localisant un fait matériel sur le calendrier. La datation d'un fait est souvent bien plus complexe. Sans doute, ici encore, on doit distinguer : il y a faits et faits. L'éruption du Vésuve qui détruisit Pompeï et Herculanum eut lieu le 22 Août 79 ; nul n'y contredira ; il est bon, il est utile de l'avoir ainsi précisé. Mais, dès qu'il s'agit de faits humains, la question de datation devient plus délicate. S'il est vrai, comme je l'ai dit tout à l'heure, que l'importance de ces faits se mesure à leur action, à leur influence, bien plus qu'au fait maté-

riel de leur existence, la vraie date d'un ouvrage, d'une doctrine, ne sera pas toujours celle où ils auront été publiés pour la première fois, encore moins celle où leur auteur les aura élaborés. En ce qui concerne les institutions, on a coutume d'en dater l'apparition du premier exemple qui nous en soit attesté, et sans doute on ne manque pas d'ajouter que ce peut être dû à un hasard de notre documentation, et que l'institution a pu exister dès auparavant, comme elle a pu continuer à fonctionner longtemps après le dernier témoignage qui nous la signale. Mais cette précaution elle-même est insuffisante, car ces premiers ou ces derniers exemples peuvent nous présenter, ou des prodromes d'une institution non encore née, ou des survivances d'une institution dès longtemps disparue. De même, la date de la mort d'un personnage n'a peut-être pas toujours autant de valeur et de portée qu'on lui en prête. Sans doute sa mort physique n'est pas sans importance, mais son action spirituelle peut se perpétuer, et cette influence posthume peut être plus considérable que celle qu'il exerça de son vivant.

Si, par certains côtés, la conception que se font les érudits du fait historique est trop étroite, elle est trop large, à d'autres points de vue. Elle n'opère entre les faits aucun tri. Pour elle tous les faits sont égaux. Elle se défend d'en éliminer un seul. Cette attitude est parfaitement logique, et conforme au dessein qu'on se propose : reconstituer le passé, c'est restituer, à l'aide des instruments appropriés, tout ce qui « s'est passé », quelle que soit l'importance absolue ou relative des événements. L'histoire érudite s'attache à faire œuvre d'échenillement, à nous mettre en présence de faits contrôlés, mais c'est là tout son rôle. Elle n'a d'autre ambition que de nous fournir une vaste photographie du passé, exempte de toute retouche.

Il est facile de montrer combien cet effort est vain, et vicieux dans son principe même. On ne saurait rien ajouter à l'argumentation décisive que dirigeait contre lui Simiand, il y a trente ans [1]. La masse des événements passés et présents (car le présent est déjà le passé) est si formidable qu'on ne saurait nous en présenter une image intelligible. L'histoire ne serait qu'un chaos si elle se bornait à nous offrir un tableau dont rien ne serait éliminé. On l'a dit bien des fois :

1. François Simiand, Méthode historique et science sociale, *Revue de synthèse historique*, t. VI, 1903, p. 130, ss.

toute histoire est une sélection. Si l'historien, au nom d'une prétendue objectivité, se refusait à faire un tri, on pourrait lui répondre : « Votre science ne sert à rien. Votre photographie du passé est inintelligible. La masse énorme et hétéroclite des matériaux que vous nous apportez est inutilisable. »

*
* *

Ainsi nous ne pouvons accepter comme étant l'objet propre de l'historien la recherche de la vérité historique telle que l'entendent les érudits. Leur méthode de recherche est impeccable ; leur conception de l'histoire est inexacte. Dans leur culte d'une vérité trop strictement conçue ils laissent de côté toute une partie de la réalité, et d'autre part, ils se refusent à toute sélection, par horreur de l'arbitraire. Mais ne sont-ils pas en droit de nous dire à leur tour : « Fournissez-nous un bon critère des faits dits historiques, et nous ne porterons notre effort que sur ceux-là. » Comment opérer cette sélection ? C'est là, en effet, semble-t-il, le problème essentiel.

Le principe de discrimination ne résiderait-il pas dans la nature même de certains faits ? On a pu le penser autrefois et l'histoire de l'historiographie confirme cette donnée. Les annalistes du moyen âge ne notaient guère en dehors des faits concernant leur communauté que des événements d'ordre astronomique ou des batailles. C'est au XVIIIe siècle seulement, et surtout au XIXe, qu'on a considéré les faits économiques comme présentant un caractère historique. Il ne viendrait aujourd'hui à l'esprit de personne de vouloir les exclure de l'histoire [1].

Dans une étude antérieure, j'avais cru pouvoir affirmer que les seuls faits historiques étaient des faits d'opinion [2]. Il y avait là une vue trop étroite des choses, et il convient, ici encore, de distinguer. Cette définition ne convient proprement qu'aux faits humains, dans lesquels entrent d'ailleurs, dans une large mesure, les faits écono-

1. Il est assez significatif qu'un ouvrage de grande vulgarisation comme l'*Histoire sincère de la nation française* de M. Seignobos fasse une place à l'habillement et à l'alimentation des classes populaires, alors qu'il y a peu de temps encore l'armement seul était considéré comme un fait historique dans des histoires de France du même type.

2. Qu'est-ce qu'un fait historique ? *Revue de synthèse historique*, t. XLII, 1926, p. 53.

miques. Mais il faut convenir que l'histoire ne peut pas négliger des phénomènes d'un autre ordre, comme le cadre géographique ou le climat, — ou encore les cataclysmes, tremblements de terre, épidémies, etc... — qui, par définition, sont soustraits à toute influence psychologique. A l'heure actuelle, il n'y a pas de fait qui, par sa nature, soit exclu de l'investigation historique.

D'autre part, ce n'est pas non plus son importance — je dirais presque son volume — qui donnera au fait la qualification d'historique. En dehors des faits bruts, comme les phénomènes naturels dont je viens de parler, tous les autres sont plus ou moins déformés par l'interprétation individuelle ou collective. Leur importance varie donc suivant les circonstances, suivant l'imagination ou l'émotivité de ceux qui en sont les témoins. Les faits n'ont donc pas d'importance intrinsèque. C'est un truisme de dire qu'un incident insignifiant peut, dans certaines circonstances, entraîner des conséquences incalculables ou inattendues [1]. Anatole France a écrit sur ce thème de bien jolies pages dans son *Jardin d'Épicure*. Pas plus que sa nature, son importance apparente ne saurait donc nous fournir le critère cherché.

* * *

Peut-être aurons-nous quelque chance d'aboutir en observant comment, en fait, les historiens comprennent leur tâche. Ne pourrions-nous pas discerner dans leurs œuvres, à défaut de règle de méthode explicite, un principe de discrimination que leur instinct professionnel leur ferait appliquer, serait-ce à leur insu ?

Hélas, cette enquête risque de ne nous donner que des déceptions. Il y a, à l'heure actuelle, presque autant de méthodes que d'historiens. C'est qu'ils sont loin d'avoir le même dessein, d'entreprendre leur tâche dans le même esprit. Dans cette confusion, on peut cependant discerner deux tendances dominantes. Pour les uns l'histoire est restée essentiellement descriptive. C'est la résurrection du passé dont parlait Michelet. Ceux-là seront amenés à donner une étendue

1. Parmi tant d'exemples qu'on pourrait citer, en voici un qui n'est peut-être pas très connu. Le fondateur du sionisme, Herzl, racontait, dit-on, que son idée, qui devait être réalisée bien plus tard, lui était venue à l'esprit le jour de la dégradation militaire du capitaine Dreyfus, à laquelle il avait assisté comme journaliste.

considérable à la notion de fait historique. Il n'est pas de détail qui ne leur paraisse devoir être retenu, pourvu qu'il soit à leurs yeux symptomatique, qu'il ajoute à la richesse, à la précision de la représentation que nous pouvons avoir des temps révolus. A cette tendance extensive s'oppose la tendance restrictive de ceux parmi les historiens qui s'attachent moins à décrire qu'à expliquer. Préoccupés avant tout de chercher les lois historiques, ils répugnent à considérer comme dignes de leur attention les faits qui n'ont qu'un caractère épisodique, pour ne retenir que ceux qui ont joué le rôle d'une cause. Et sans doute un tel départ est difficile à opérer. Il exige qu'on se soit fait au préalable une idée claire des causes qui agissent sur le cours des événements, et des institutions. Or on est encore très loin de s'entendre sur ce point fondamental. Il suit de là qu'il ne peut s'agir que d'une tendance, d'une velléité, et non d'un principe de méthode précis et rigoureux. Toutefois il n'est pas douteux qu'il existe une différence essentielle entre les historiens « historisants », qui cherchent à élargir le domaine du fait historique, et les historiens « sociologisants », qui cherchent à le restreindre. Pour les premiers tout fait est historique, pourvu qu'il soit symptomatique ; pour les seconds seul a droit à cette épithète le fait qui a produit des conséquences.

Si l'on s'en tenait à la première de ces deux écoles, on risquerait fort de ne donner du fait historique aucune idée vraiment nette, car il n'y a rien de plus arbitraire que cette notion du fait symptomatique ou représentatif. La séméiologie peut être une science en fait de médecine ; en matière historique elle ne peut être que subjective. Tel fait, telle image, telle formule sera évocatrice pour les uns et restera sans résonance chez les autres. C'est le défaut de ce qui s'adresse à l'imagination, de risquer de manquer son but. Au reste, l'histoire descriptive tend de plus en plus à devenir un genre littéraire. La préoccupation dominante, à l'heure actuelle, est celle qui porte à connaître la séquence des événements, et c'est la seule voie, en effet, que peut suivre l'histoire si elle veut devenir une science.

Mais dans cette deuxième direction elle-même, il paraît bien difficile de trouver un critère permettant d'éliminer de la recherche certains faits pour en retenir d'autres. Je faisais remarquer plus haut que l'on est encore loin de s'entendre sur les causes qui agissent sur les phénomènes d'ordre humain dont l'ensemble constitue l'his-

toire. On discute encore à perte de vue sur l'influence respective du collectif et de l'individuel, sur la part du hasard et du déterminisme, etc.... Si l'on peut tracer des lignes générales d'évolution, dès que l'on entre tant soit peu dans le détail, le nombre des causes devient tellement considérable, leur réseau est si complexe que toute exclusion *a priori* ne peut être qu'arbitraire. Ainsi, à moins de rester dans le domaine des généralités, où les éléments individuels et contingents disparaissent ou se neutralisent, il n'est pas possible de dénier d'avance à tel fait la qualification de fait historique.



L'observation de la pratique suivie par les historiens est donc impuissante à nous fournir le critère cherché. En serons-nous réduits, au terme de ce long circuit, à cette conclusion découragée que le mot historique n'a guère plus de valeur que celle que lui accorde le vulgaire ? Dans le langage de la conversation ou du journalisme on dira de tel acte, de telle manifestation, de tel discours, qu'ils sont « historiques », voulant dire par là qu'ils ont eu ou qu'ils ont paru avoir une importance exceptionnelle. Bien souvent il y a là quelque emphase, et l'histoire ne ratifie pas ce jugement hâtif. Dire que les faits historiques sont les faits importants, décisifs, ou qui nous semblent tels, c'est renoncer à trouver un critère objectif de leur caractère historique, c'est dépouiller le mot de toute acception précise. Autant dire qu'il est impossible de donner à l'expression un sens utilisable.

Si nous devons nous résigner à cette conclusion négative, cela tient, à mon sens, à ce que le problème est posé dans des termes qui ne permettent pas de le résoudre. Nous avons affirmé, dès l'abord, avec tous les auteurs, que l'histoire étudie les faits historiques. Or cela n'est pas vrai, ou du moins n'est plus vrai. Une brève analyse de la notion de fait rendra cette observation sensible.

Qu'est-ce qu'un fait ? C'est un événement de caractère tant soit peu exceptionnel qui vient rompre le cours monotone de la vie normale des hommes, des sociétés, des institutions. Tout fait comporte un élément de nouveauté, et aussi de soudaineté, au moins relative. Telle est, à mon sens, la représentation plus ou moins

précise que nous avons dans l'esprit quand nous prononçons ou que nous entendons prononcer ce vocable. Il ne s'applique guère à des phénomènes permanents, d'ordre géographique ou démographique, par exemple, ou relevant des traits généraux de la psychologie collective. Les faits d'ordre économique eux-mêmes, à moins d'offrir un certain caractère de soudaineté, ne sont guère susceptibles d'être qualifiés de faits historiques. En outre, qui dit fait, fait le plus souvent allusion à quelque chose de positif. Ce n'est que tout à fait exceptionnellement qu'on aura à mentionner dans l'histoire des faits de caractère négatif. Sans doute il arrivera à l'historien de le faire : il signalera la mort d'un personnage, l'absence de Grouchy à Waterloo, le défaut d'un héritier mâle à la mort de Louis le Hutin ; mais la conception qu'il a du fait, événement positif, lui fera souvent méconnaître l'importance d'un élément négatif, comme l'absence de toute féodalité dans la civilisation romaine. Il sera plus enclin à considérer les actions que les abstentions, sans observer que souvent, si les choses se sont passées de telle façon et non d'une autre, cela tient à ce qu'un événement attendu ne s'est pas produit. L'inconscient, l'inexprimé, cette « multitude de faits sans voix » dont parle M. Maxime Leroy [1], risque d'être méconnu ou négligé par l'historien trop préoccupé de collectionner des « faits » qui s'expriment clairement.

Enfin la notion de fait historique pèche encore par un défaut plus grave. Le plus souvent, quand on emploie ce terme, on croit avoir affaire à quelque chose de nouveau qui viendrait, par sa seule vertu, modifier les conditions préexistantes, à la manière d'un colorant jeté dans un liquide. Or, on a fait remarquer avec raison que c'est là une façon trop simpliste d'envisager les choses. Comme le disent MM. Berr et Febvre [2], un fait historique n'est pas un corps simple, et le fait le plus contingent en apparence, le plus « événementiel » comme on dit parfois, ne se produit, ou tout au moins n'acquiert de valeur historique que si les conditions de son action sont favorables. Pour reprendre l'exemple qu'en donnent ces auteurs, l'assassinat d'Henri IV par Ravaillac ne comporte pas seulement le coup de poignard porté au roi, mais il est le résultat d'une multitude de cir-

1. Maxime LEROY, *Introduction à l'art de gouverner*, p. 72.
2. Henri BERR et Lucien FEBVRE, v° History, *Encyclopædia of the social sciences*, t. VII, p. 363.

constances générales ou particulières de toute nature. On peut exprimer la même idée en disant que l'étincelle ne produit de déflagration que dans un milieu explosif. Or, bien souvent, quand un historien parle d'un fait, aveuglé par l'étincelle, il ne voit pas le tonneau de poudre.

Au terme de cette analyse, on peut distinguer clairement, au fond du creuset, cette idée que l'évolution des gens et des choses ne se fait pas d'une manière continue et insensible, qu'il y a, à certains moments, des événements qui interviennent, soit pour en hâter, soit pour en retarder le changement, événements qui sont à la fois des signes et des causes. C'est pourquoi on ne donnera pas la qualification de faits à toutes les causes, notamment à celles qui ont une certaine permanence, non plus qu'aux conditions invariables [1]. Ne sont « faits » que ceux qui produisent un certain effet de choc, qui ont ou paraissent avoir un caractère positif, et n'occupent qu'une certaine portion du temps et de l'espace. Cette conception du fait historique, qui est exactement celle que s'en fait le grand public, n'est pas radicalement fausse. Il n'est pas contestable qu'à certains moments des événements éclatants viennent modifier le cours des choses ou rendre manifeste un changement déjà accompli et non perçu, et qu'ils peuvent par là exercer une action décisive sur la suite des événements ultérieurs. Mais, si cette vue est juste, elle n'en est pas moins partielle, car elle porte à négliger des facteurs qui sont parfois les plus importants, pour ne s'attacher qu'aux plus sensationnels.

Si l'expression « faits historiques » ne connote que d'une manière si imparfaite l'objet de l'histoire, et que d'autre part il est impossible de lui attribuer un sens précis, pourquoi continue-t-on à s'en servir ? C'est là, je crois, un phénomène de survivance. Les historiens actuels sont les descendants des chroniqueurs et des annalistes, pour ne pas remonter jusqu'aux calendriers des pontifes. Or, pendant longtemps, l'historien s'est borné à noter les faits marquants : *facta et dicta memorabilia*. Ces faits frappaient l'imagination par leur étrangeté ou méritaient d'être narrés en raison de la

1. Le mot « événement » évoque la même image avec quelque chose de plus fugitif, de plus instantané. Il ne convient pas aux longues périodes. Ainsi on pourra dire, à la rigueur, que la baisse de valeur de la livre tournois est un fait historique : ce n'est pas un événement historique. Une guerre est un fait, une bataille un événement.

qualité des personnes qu'ils concernaient. A cette époque l'histoire n'étudiait vraiment que les faits, et retenait les plus notables. Nous continuons à parler la même langue, mais l'expression est devenue impropre depuis que l'histoire se soucie moins de décrire que d'expliquer. Lorsqu'elle aura pris plus nettement encore conscience de sa fonction, l'expression de faits historiques ira rejoindre dans l'oubli quantité d'autres locutions qui n'ont pu s'adapter aux besoins nouveaux de la science.

Henri LÉVY-BRUHL.

DE L'ÊTRE ET DU SAVOIR

VÉRITÉ, ÉVIDENCE ET CERTITUDE

Credule, quid frustra simulacra fugacia captas ?
Quod petis est nusquam ; ....
Ovide, *Métam.* III, 432.

Relativement à la certitude et à l'évidence nous sommes dans la même situation que Narcisse vis-à-vis de son image reflétée par l'eau. Sitôt que nous voulons les étreindre et nous assurer de leur réalité, elles s'estompent et rentrent dans le néant ; mais, dès que nous abandonnons leur poursuite, elles réapparaissent limpides et semblent choses toutes naturelles. Je voudrais essayer de préciser ce troublant problème.

Dans l'usage courant, certitude, évidence et vérité sont souvent confondues et se substituent indifféremment l'une à l'autre. D'une personne dont la conduite est étrange on usera à volonté des expressions suivantes : « cette personne *certainement* (ou *vraiment* ou encore *évidemment*) n'est pas dans son bon sens ». Par ailleurs cependant on dira : « il est *incertain* (ou il n'est *pas évident*) qu'il pleuve dans 15 jours » ; mais on ne dira pas « il est *faux* qu'il pleuve dans 15 jours ».

Il y a donc entre la vérité d'une part, la certitude et l'évidence d'autre part, un rapport étroit en même temps qu'une différence très nette. Mais en quoi consistent au juste ce rapport et cette différence ?

La *certitude* tout d'abord est en relation intime avec la vérité en ce sens qu'elle cherche toujours à se fonder sur elle ; elle en est distincte cependant, puisqu'il y a des certitudes dans le faux qui possèdent tous les caractères de la certitude dans le vrai. Et ici je ne parle pas des convictions que l'on est d'avance décidé à maintenir, coûte que coûte, soit par orgueil, soit au nom de passions qui souvent ne manquent pas de grandeur. Je parle d'un état de certitude où la bonne foi du sujet ne peut être suspectée. Par exemple,

obligé de partir en voyage, vous allez à la gare avec l'assurance, grâce aux précautions prises, de ne pas manquer le train ; mais à votre arrivée celui-ci est déjà parti. C'est qu'en regardant l'indicateur vous avez toujours fait la même faute de lecture, ou encore que votre montre retardait à votre insu.

Les certitudes dans le faux sont innombrables, car elles découlent de mille facteurs : perceptions sensibles non contrôlées, opinions préconçues, préjugés d'un groupe social plus ou moins étendu, etc. Aussi n'est-ce pas sans peine que, sous le nom d'*idola*, Bacon le premier en a tenté la classification.

Cela étant, on peut dire que la certitude caractérise avant tout l'état d'esprit de celui qui estime être dans le vrai. A ce point de vue, la certitude qui s'attache à du faux, non encore reconnu comme tel, produit chez celui qui l'éprouve les mêmes effets (sérénité et sécurité) que la certitude dans le vrai.

Dans ces conditions est-il possible de parvenir à une certitude qui serait à l'abri de tout soupçon ? Dans l'antiquité déjà les stoïciens avaient cherché à répondre à cette difficile question et les philosophes qui après eux l'ont abordée ont admis pour la plupart que la certitude enveloppe un élément subjectif, qui peut cependant être éliminé dans quelques cas privilégiés.

Quant à l'*évidence* les opinions philosophiques ne sont pas moins divisées qu'au sujet de la certitude. Pour Descartes, par exemple, l'évidence est un caractère constitutif de l'idée vraie en tant que celle-ci se présente clairement et distinctement à l'esprit. Pour Kant l'évidence ne concerne qu'un domaine spécial, celui de la certitude intuitive ; elle ne saurait donc servir de critère à la vérité.

Sur ce point la position généralement adoptée est la suivante : à l'inverse de la certitude l'évidence met en lumière les caractères intrinsèques du vrai indépendamment de l'état affectif et de l'activité du sujet pensant. Toutefois, selon certains penseurs, cette indépendance peut être entièrement effectuée ; selon d'autres au contraire elle ne peut jamais être complètement établie, et dans ce cas, les avis sont partagés sur la question de savoir jusqu'où elle peut être poussée ; alors, suivant la limite adoptée, l'évidence revêt un caractère plus ou moins objectif.

L'examen des vues émises par quelques penseurs contemporains aidera à préciser ces considérations générales.

Renouvier tout d'abord s'est longuement attaché au problème de la certitude, qui à ses yeux ne se sépare jamais de l'évidence, et il l'a étudié avec une acuité et une profondeur rarement dépassées. D'après lui on est certain quand on voit, quand on sait ou quand on croit ; mais en réalité l'intuition et la science dépendent de la croyance et il faudrait toujours dire : « je crois voir » et « je crois savoir » [1]. La certitude comporte ainsi un acte irréductible de foi, c'est-à-dire de libre adhésion qui engage moralement.

E. Boutroux de même ne s'attache pas à distinguer entre évidence et certitude ; seulement il fait voir que la certitude et la vérité ne sont pas nécessairement inséparables l'une de l'autre et il se demande alors si elles sont capables de s'unir harmonieusement [2]. A cette question, dit-il, Kant a répondu négativement. Il n'y a vérité (et évidence par conséquent) que pour l'entendement appuyé sur l'intuition sensible du monde phénoménal. Dans le domaine moral, et à défaut d'intuition, la raison pratique ne peut que vouloir des certitudes sous forme de postulats jugés indispensables à l'achèvement du bien. Pareil dualisme se révèle toutefois intenable. En fait, déclare Boutroux, les successeurs de Kant l'ont abandonné. Hegel en effet absorbe la certitude dans la vérité, mais c'est au détriment de la valeur réelle de la liberté, de la personnalité et de la moralité. D'autres opèrent la réduction inverse. Pour Fichte la volonté est à la fois racine du moi et du non-moi, de l'effort comme de la perception sensible. Schopenhauer considère le monde-représentation (domaine de l'intelligence) comme une illusion dont le monde-volonté doit s'affranchir. Avec Nietzsche enfin la volonté se crée elle-même ses normes de vérité avec liberté entière de les briser et d'en forger constamment de nouvelles pour affirmer sa toute-puissance.

Selon Boutroux, c'est le sentiment qui seul peut établir le vrai rapport entre certitude et vérité. « La vérité suscite dans la volonté la certitude, parce que, loin d'être séparée de la volonté, elle reçoit d'elle, par l'intermédiaire du sentiment, la vie et l'orientation, sans lesquelles elle ne serait qu'un chaos de possibilités abstraites. Et la certitude est autre chose que le fanatisme et l'aveuglement d'une volonté orgueilleuse, parce qu'elle ne repose pas sur elle-même, mais

1. *Essais... : Psychologie rationnelle*, tome II, p. 130.
2. *La nature et l'esprit*, p. 97, Vrin, Paris.

trouve, dans la vérité traduite en sentiment, la matière dont elle a besoin pour se réaliser dans toute son ampleur [1]. »

Dans ses *Méditations cartésiennes* Husserl s'est appliqué entre autres tâches à préciser la notion d'évidence. Il y a évidence, dit-il, lorsqu'il y a accord entre le jugement et la chose jugée. Dans l'évidence la chose — ou le fait — n'est pas seulement visée d'une façon lointaine et inadéquate ; elle nous est présente elle-même. La simple intention, vide jusqu'alors, se remplit, se parfait, et il y a recouvrement de l'intuition et de l'évidence correspondante. L'activité du savant se révèle ainsi téléologique : non seulement proférer, mais fonder le jugement.

Il faut toutefois distinguer entre jugements et évidences implicites (position antéprédicative) et jugements prédicatifs avec évidence correspondante. De là les évidences relatives dont se contente la vie courante et l'évidence parfaite que recherche la science.

Les évidences imparfaites sont viciées par des éléments d'intentions signifiantes, mais non remplies par une intuition correspondante. L'évidence apodictique seule donnerait une certitude absolue. L'*ego cogito* nous conduit à une évidence de ce genre (je me trouve en tant qu'*ego* pur avec le courant pur de mes *cogitationes*).

L'évidence est ainsi expérience au sens large et implique vérification confirmante, laquelle peut tourner à la négation ; alors entre l'être et le non-être se placent le possible, le probable, etc. Enfin un dernier caractère de l'évidence, c'est qu'elle peut toujours se reproduire à nouveau.

J. Lagneau, ce pénétrant penseur, maintient la distinction entre certitude et évidence [2] ; mais d'après lui il n'y a évidence que de l'abstrait, c'est-à-dire du possible (principes logiques et axiomes mathématiques, par exemple). Dans ces conditions l'évidence en tant que caractère du vrai ne comporte pas de degrés. Elle est ou elle n'est pas.

La certitude, au contraire, vise l'affirmation de quelque chose d'existant ; elle présente ainsi divers degrés et comprend divers domaines.

Sous cette forme la distinction établie par Lagneau ne me paraît pas justifiée. L'évident ne saurait concerner uniquement le domaine

1. *Id.*, p. 119.
2. *Célèbres leçons*, p. 21.

de l'abstrait et du possible. Le « *cogito, ergo sum* » désigne un fait aussi particulier et concret que possible. Cette implication est cependant d'une évidence aussi absolue que peut l'être une évidence portant sur ce que Lagneau appelle l'abstrait.

S'il en est ainsi, c'est que l'évidence, pas plus que la certitude, ne peut se séparer de l'affirmation d'un quelque chose ayant rapport à l'existant. L'abstrait tel que Lagneau le conçoit affirme une condition d'existence fondée en réalité (les principes logiques sont conditions d'une activité de pensée existant en fait). Et c'est parce que l'abstrait ne se sépare jamais complètement de l'existant qu'il peut y avoir à son sujet de fausses évidences comme de fausses certitudes. Les Grecs tenaient pour absolument évident dans son universalité l'axiome que le tout est plus grand que la partie. Les modernes ont cependant montré que cet axiome n'est vrai que dans le fini ; il est faux dans l'arithmétique du transfini.

L'évidence comporte donc des degrés tout comme la certitude et il y a entre la première et la seconde parallélisme complet. Pour le sujet pensant qui est de bonne foi vis-à-vis de lui-même, une évidence entraîne toujours une certitude équivalente et inversement. La seule différence qu'il y ait entre elles consiste en ceci. Une fausse évidence ne change rien à la nature du « donné ». A supposer, par exemple, qu'il y ait un sens à parler des dimensions de l'univers, ces dimensions ne sont pas en fait modifiées, parce que la pensée les tient pour évidemment finies ou infinies. Une fausse certitude produit au contraire chez celui qui l'éprouve le même effet de sécurité qu'une vraie certitude.

Du bref aperçu qui précède on peut, semble-t-il, dégager ce qui suit. Malgré leur rapport étroit, évidence, certitude et vérité ne doivent pas être confondues. La vérité se présente comme possédant un « en soi » distinct en un sens de la pensée réfléchie et auquel celle-ci est tenue de se référer pour être dans le vrai. Il y a évidence lorsque la pensée affirme être fondée, sans aucun doute justifiable, sur cet en soi. La certitude est alors le sentiment de sécurité qui accompagne cette affirmation.

Toutefois, bien qu'étant distinctes, évidence et certitude, contrairement à ce que pense Lagneau, se conditionnent sans cesse l'une l'autre ; c'est par un appui mutuel que leur intensité spéci-

fique, si l'on peut dire, est en progrès. Elles sont ainsi liées toutes deux dans la conquête du vrai ; mais cette conquête, comme Boutroux et Husserl le montrent, n'est possible que par une suite d'expériences et de confirmations dans lesquelles notre être tout entier est intéressé. Le problème se complique alors. Puisque évidence et certitude sont liées aux tâtonnements de l'expérience, elles comportent des degrés. Mais, s'il en est ainsi, comment peuvent-elles s'atténuer, se diviser, sans perdre leur caractère ? De plus, s'il y a tâtonnements, le facteur temps intervient. Quelle est alors au juste la nature de cette intervention ? Est-il possible de répondre à toutes ces questions ou, tout au moins, de découvrir le lien qui les unit ? A notre sens ce lien doit être cherché dans la notion même de vérité.

Les conceptions les plus courantes de la vérité peuvent, suivant la terminologie expressive de M. Lalande, se grouper de la façon suivante : *vérité-copie* (les concepts font corps avec la réalité et la tâche de l'esprit est de les dégager de la gangue sensible dans laquelle ils sont enfermés), *vérité-code* (les propositions vraies existent de toute éternité dans la Raison universelle et notre esprit les découvre progressivement), *vérité-succès* (l'efficacité pratique est la seule garantie de la vérité de nos idées). Si justes que soient sous certains rapports ces théories, elles ont le grave défaut à nos yeux de dissocier vérité et jugement vrai.

La vérité en effet ne saurait se séparer de l'acte de juger, c'est-à-dire d'une activité notionnelle qui consiste en jugements non seulement explicites, mais implicites. Par exemple, éprouver comme distincte la sensation du rouge, c'est juger implicitement ; car c'est opposer cette sensation au souvenir de sensations antérieurement vécues (bleu, jaune, etc.), faire un tri et ébaucher dans son esprit le jugement : ceci est rouge (et non pas bleu, jaune, etc.).

Si maintenant on analyse l'acte de juger, on constate que tout jugement suppose un sujet pensant et le « ce à quoi celui-ci pense ». Tout jugement implique donc un dualisme et un réalisme grâce auxquels le « donné », quelle que soit sa nature, se présente comme distinct de la pensée qui en prend possession. En d'autres termes il y a une position de réalité vis-à-vis de laquelle le « je pensant » prend position. De plus, et ceci est non moins capital, tout juge-

ment est à la fois d'existence et de valeur, c'est-à-dire attribue à son objet une existence et une valeur (ou modalité) d'être. Le *cogito* cartésien met en pleine lumière cette liaison indissoluble de l'existence et de la valeur, car il exprime exactement ceci : « je me perçois comme existant par cette modalité de mon être qui est la pensée » ; ce qui ne veut pas dire que mon être ne puisse avoir d'autres modalités (corporéité, souffrances, passions, etc.) ; mais ces modalités, je n'en ai conscience que par une activité notionnelle. La pensée toutefois fait à tel point corps avec mes états de conscience que je puis sentir ces autres modalités sans réaliser que ce sentiment implique la dite activité notionnelle. Il faut le doute radical pour que m'apparaisse la nécessité de cette implication. On ne doit pas oublier en effet que le *cogito* surgit, et là seulement, à la pointe extrême de ce doute radical.

A cette manière de voir qui dans le jugement lie indissolublement existence et valeur on peut objecter la proposition : « l'être est », qui paraît n'impliquer aucune attribution de modalité. Mais c'est qu'ici l'être est affirmé comme *condition* dernière de toute valeur ou modalité, par opposition au néant, dont le concept, dérivé de celui de l'être, signifie négation de toute valeur ou modalité. Si ce n'était pas le cas le néant ou non-être ne se distinguerait pas de l'être et la dialectique de Gorgias serait justifiée

A notre sens, pour bien souligner que tout jugement est à la fois d'existence et valeur, il faudrait distinguer entre jugements d'existence monovalents et bivalents. Les premiers affirment une valeur ou modalité d'existence telle que l'objet où elle se révèle est jugé comme n'ayant pas *dû* en comporter une autre. « La terre est ronde. » « Ce tapis est vert. » De pareils jugements s'énoncent d'une façon tellement spontanée qu'ils semblent être uniquement des jugements d'existence ; mais, pour être devenus automatiques, ils n'en sont pas moins basés sur une évaluation qui peut fréquemment être décelée. Les Anciens, par exemple, ont pendant longtemps affirmé que la terre était plate. En peinture l'école impressionniste a montré combien les jugements usuels sur la couleur des objets renfermaient de fausses évaluations : un visage humain ne possède pas un teint invariable et indépendant de l'ambiance où il se trouve.

Quant aux jugements bivalents, ils s'énoncent au sujet d'un « donné » susceptible de revêtir deux modalités d'existence dont

l'une se pose comme supérieure à l'autre. « Cette action est mauvaise, alors qu'elle aurait dû être bonne. » « Ce tapis, qui devrait être rouge, est vert et c'est pourquoi il ne s'harmonise pas avec le décor de la chambre. »

Cela étant et si, comme nous l'avons dit plus haut, le jugement marque une position fonctionnelle de la pensée vis-à-vis de son « donné », c'est-à-dire vis-à-vis d'une position de réalité, la distinction entre le vrai, le faux et le possible peut être marquée comme suit : le jugement vrai désigne pour la pensée une position fonctionnelle *unique* par rapport à son « donné » et c'est en ce sens qu'on peut dire avec Spinoza *verum index sui*. Par exemple, si le donné est 2×3, le jugement vrai sera $2 \times 3 = 6$; le faux marque au contraire vis-à-vis d'un même donné un nombre indéfini de positions fonctionnelles déterminées : $2 \times 3 = 4$, ou 5, ou 7, etc. (tout nombre, excepté 6). Le possible enfin indique une position fonctionnelle en partie indéterminée, mais qui peut devenir vraie ou fausse, si une plus ample détermination est à même de se réaliser, par exemple $2 \times x = 6$ (jugement qui devient vrai pour $x = 3$).

La définition du vrai, telle que nous la donnons, permet-elle de préciser et d'éclairer la nature de l'évidence et de la certitude ? Cette définition est sans doute inattaquable formellement ; mais elle est dans l'application d'un usage très délicat. C'est qu'en fait le « donné » sur lequel s'exerce l'activité du jugement est en partie notre œuvre. Il est le résultat d'une longue élaboration effectuée au moyen d'une série indéfinie de jugements antérieurs, implicites et explicites. Les affirmations les plus simples et les plus usuelles n'échappent pas à cette nécessité. Un jugement tel que « cet arbre est un chêne » suppose tout un ensemble d'expériences et de jugements antérieurement vécus pour discriminer et classer les aspects de la réalité. Qui nous assure dans ces conditions que les points de départ et la suite de ces jugements ont été correctement posés ? Nous n'avons pas d'autre garantie sur ce point que l'impossibilité où nous sommes de mettre en défaut l'*unicité* de position fonctionnelle que représente le vrai.

C'est pourquoi en logique formelle l'implication pour une inférence valable s'interprète comme suit : la proposition q, impliquée dans p, est vraie, si p est vraie. Par exemple, $2 \times 3 = 6$ est une proposition vraie si les propositions qui définissent les nombres

2 et 3, les opérations de multiplication et d'égalité sont valables. Quant au « je pense, je suis », l'activité du « je pense » étant impliquée dans le doute même le plus radical, la proposition *p* « je pense » est forcément vraie et il en est de même de la proposition *q* « j'existe » qu'elle implique. Une modalité d'existence qui s'affirme vraie prouve forcément la réalité d'un existant. L'implication « *q* vraie, à moins que *p* fausse » est ainsi la justification ultime au delà de laquelle on ne saurait remonter et c'est à celui qui conteste la vérité de *p* de faire la preuve de sa fausseté.

Par le fait que tout jugement est à la fois d'existence et d'attribution (ou de valeur) et que d'autre part il y a toujours interdépendance fonctionnelle de la réalité et de la pensée, prises chacune en elle-même ou dans leur rapport mutuel, on n'est jamais assuré que la position fonctionnelle unique, caractéristique du vrai, soit atteinte à moins qu'elle ne s'impose à titre de fait irréductible. A ce moment-là, vérité, évidence et certitude, ne font qu'un, et il y a *intuition* globale de ce qui est affirmé ou nié.

Étant donnés la nature du jugement et le caractère doublement fonctionnel de la réalité et de la pensée, la raison ne pourrait pas atteindre au jugement vrai, si elle ne possédait pas un pouvoir de déduction et d'appréciation tout à la fois.

Le pouvoir de *déduction*, considéré en lui-même, est l'objet de la logique. Cette science étudie les formes d'implication, de disjonction, etc., qui caractérisent l'activité de la pensée et révèlent en même temps la structure logiquement pensable du réel.

Le pouvoir *appréciatif* de la raison porte au contraire sur ce qui se présente immédiatement comme réel ; il se prononce dans chaque cas particulier sur les modalités ou valeurs d'existence, et alors se pose le grave problème de l'origine de ces valeurs. Pour les uns (tendance idéaliste) la raison ne fait que s'expliciter à elle-même une réalité implicite qu'elle porte en son sein ; pour d'autres (tendance réaliste) elle reçoit d'un existant (Dieu, matière) qui du dehors la pénètre les éléments qu'elle assimile. Mais, de toutes façons, que le contenu soit implicite ou reçu du dehors, il se présente d'une façon autre que l'idéel explicité.

Il y a ainsi opposition entre ce que l'on peut appeler le monde du réel et le monde idéel, celui-ci cherchant à comprendre celui-là par le moyen de la raison.

Toutefois, bien que la vérité soit positivité unique en tant que rapport fonctionnel de la pensée et de son « donné », il y a divers types de vérités suivant les positions de réalité (objets et aspects d'objet) que l'on envisage et suivant les procédés de vérification par lesquels on s'assure que le vrai est atteint. Ces procédés de vérification exigent en particulier que l'on soit devenu familier avec l'objet du jugement. Cette condition va de soi dans le domaine moral ou religieux ; un moraliste qui n'a jamais pratiqué l'honnêteté, la courtoisie, la charité, est incapable de savoir en quoi elles consistent vraiment. Mais même dans le domaine des sciences exactes il n'en va pas autrement. Celui qui n'a jamais fait d'exercices de mathématiques supérieures peut répéter exactement les définitions du calcul intégral et différentiel ; il n'en ignore pas moins ce qu'elles signifient. De même un penseur étranger à toute pratique de laboratoire accorde trop ou trop peu à la portée des lois naturelles [1].

En somme, dans le problème de la vérité il faut noter un processus psychologique qui est marqué par l'élaboration du jugement (délibération, doute, vérification) et qui aboutit à une attitude d'assertion, laquelle s'objective en une proposition tenue pour vraie dans ce qu'elle affirme ou nie ; cette proposition prend alors une portée logique et métaphysique. La déclarer vraie pour elle-même, ce n'est pas dire qu'elle a existé comme telle éternellement dans l'univers ; c'est dire que tout être pensant mis en présence du donné (faits, événements, données irréductibles) qui l'a motivée serait contraint de la tenir pour vraie. En d'autres termes, c'est affirmer que les *conditions* de la vérité sont éternelles et absolues et qu'une fois ces conditions remplies le vrai est atteint [2]. Nous sommes ainsi conduit à envisager des exigences de structure relatives d'une part au sujet pensant et de l'autre au « donné » qui se pose devant lui. Ces exigences qui par elles-mêmes ne sont ni vraies ni fausses se révèlent à la pensée à titre de faits irréductibles. La seule question qui à leur sujet est du ressort de la vérité, de la certitude et de l'évidence, est de savoir si ces données sont vraiment irréductibles et indispensables à toute activité de pensée. Voyons de plus près ce problème.

1. Ar. Reymond, Philosophie et théologies dialectiques, *Revue théologie et philosophie*, 1935, p. 255, Lausanne.
2. Ar. Reymond, *Principes de la logique...*, p. 47, Boivin et C[ie].

Le « donné » tout d'abord suppose un *réel ;* mais, puisqu'il n'y a vérité que dans le jugement vrai, ce réel, avant d'être en contact avec l'activité de juger, n'est, pris en lui-même, ni vrai ni faux. Il est simplement capacité ou condition irréductible et nécessaire de pensée vraie, et, du moment que les valeurs ou modalités posées par le jugement participent à cette irréductibilité, il est de toute évidence que les positions de réalité indiquées par ces modalités correspondent à ce que l'on peut nommer une structure fonctionnelle du réel.

Du côté du *sujet pensant* les principes formels de la logique, les valeurs et l'opposition de certaines d'entre elles, se présentent également comme des faits irréductibles qui en eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux, parce qu'ils sont condition *sine qua non* de notre activité de juger.

Pour des êtres pensants, sujets à l'erreur comme nous le sommes, les principes formels de la logique ont une portée universelle, parce que sans leur usage l'activité de juger est impossible en fait. Le principe d'identité, par exemple, indique simplement que tout objet de pensée (terme, proposition, raisonnement) doit rester identique à lui-même, pendant l'instant précis où la pensée le manie comme un élément de ses opérations. C'est ainsi qu'une proposition donnée pour contradictoire aux débuts d'un raisonnement doit le rester au cours et jusqu'à la fin de ce raisonnement, tant que la preuve de sa non-contradiction n'a pas été faite. Si cette condition n'était pas remplie, toute activité de pensée deviendrait impossible.

Le principe du tiers exclu a de même une portée universelle. La pensée reste libre cependant de délimiter certains domaines de manière que telle ou telle disjonction ne se présente plus sous la forme d'une alternative exclusive. Cette délimitation se fait par le moyen de la négation, ainsi que nous voudrions le montrer. Une remarque préalable s'impose cependant. La négation désigne deux choses qui sont distinctes, à savoir une opération faite par la pensée et le résultat de cette opération. Il est bien regrettable, pour le dire en passant, que le même mot soit employé pour indiquer aussi bien une opération *(negatio)* que son résultat *(negatum)*, ce qui peut prêter à des confusions fâcheuses. En effet, suivant que l'on attribue à la négation un champ plus ou moins étendu, le principe du tiers exclu fonctionne différemment relativement au vrai et au faux [1].

1. Voir notre communication (à paraître) présentée au Congrès international de philosophie scientifique, Paris, septembre 1935.

I. La négation de propositions p, q, etc. s'exprimant par p', q', etc, la *logique classique*, pour délimiter le domaine de la négation, utilise à la fois le principe du tiers exclu $p + p' = V$ (ou p ou p' est vraie) et le principe de contradiction $p \times p' = F$ (il est faux que p et p' soient vraies en même temps). Grâce à l'emploi de ces deux principes il y a incompatibilité entre une proposition et sa négation, que cette proposition soit ou ne soit pas encore prouvée vraie ou fausse. Cela étant, si le vrai démontré et le vrai possible constituent le champ de l'affirmation, la négation comprendra inversement le faux démontré et le faux possible.

II) Brouwer et son école ont recours pour définir la négation au seul principe de contradiction qui s'interprète alors comme, suit : de deux propositions p et p', si l'une est démontrée vraie l'autre est forcément fausse ; mais p et p' *peuvent* être fausses en même temps. La négation dans ce cas embrasse non seulement ce qui est effectivement démontré faux, c'est-à-dire absurde, mais aussi le possible qui n'a pu encore être démontré vrai ou faux. Il y a ainsi deux types de négation : une négation renforcée ou du deuxième degré et une négation du premier degré excluant le possible comme inutilisable dans une démonstration, puisque celle-ci ne doit retenir que du vrai effectivement prouvé.

III) On peut s'en tenir uniquement au principe du tiers exclu : l'une des propositions p ou p' est vraie, mais elles *peuvent* être vraies en même temps. La négation ne porte alors que sur le faux reconnu comme tel. Il y a ainsi une affirmation renforcée du vrai (ou de deuxième degré) et une affirmation du premier degré embrassant comme vrai tout le possible. Ce schème logique correspond aux mentalités enfantine et primitive pour lesquelles il suffit qu'une chose soit possible pour qu'elle soit jugée vraie. Les cas douteux sont retenus ici comme valables.

IV) On pourra enfin à l'instar de l'école polonaise déterminer à l'intérieur même du possible des valeurs de vérité et de fausseté et aboutir de cette façon à des logiques plurivalentes.

Mais ces diverses manières de procéder ne mettent pas en cause la valeur universelle du principe du tiers exclu, car celui-ci doit

être forcément utilisé pour le choix de tel ou tel schème logique· Soient ces divers schèmes : C (classique) ; B (Brouwer) ; P (mentalité primitive) ; L_3, L_4, etc., (logique polonaise trivalente, quadrivalente, etc.). Si je choisis la logique classique à l'exclusion de toute autre, j'ai alors la disposition C ou (B, P, L_3, L_4, etc.), et il n'y a pas de milieu.

On le voit, de même que les deux autres principes formels, le principe du tiers exclu s'impose comme condition préalable de toute activité de pensée et c'est précisément pour cela qu'il ne peut être démontré vrai ou faux. Étant au delà du vrai et du faux il se présente comme une donnée irréductible pour tout être pensant sujet à se tromper.

Quant aux *valeurs* la logique formelle semble au premier abord pouvoir s'en tenir uniquement au vrai, au faux, au ni vrai ni faux, comme caractéristiques de toute proposition et établir des fonctions də vérité concernant une, deux, trois, etc., propositions. Mais en réalité le vrai et le faux sont inséparables de la signification des propositions, car autrement *p*, *q*, *r*, etc., ne pourraient être des propositions distinctes. En effet celles-ci ne font qu'expliciter les jugements par lesquels s'exprime la variété des positions prises par la pensée en fonction de la diversité des positions de réalité ; ainsi c'est parce que le réel présente des manières d'être différentes que des propositions distinctes *p*, *q*, *r*, etc., sont possibles et peuvent être dites vraies ou fausses.

L'existence des valeurs « vrai et faux » n'est donc concevable que grâce aux valeurs ou modalités de l'être. Aucun doute ne saurait subsister sur ce point. Une précision s'impose toutefois. Toute valeur implique une *norme*. Cela étant, ce qui est évident, c'est l'impossibilité où nous sommes de juger autrement que par monovalence ou bivalence et l'obligation où nous sommes d'user de normes pour de pareilles évaluations. Quant au contenu des normes il est susceptible de s'épurer constamment.

Ce fait peut être constaté dans le domaine des monovalences (spatialité, quantité, qualités physiques, etc.). Chaque science, dite positive, s'attache à une valeur ou position d'existence spécifique ; mais la norme au moyen de laquelle cette position d'existence est appréciée varie au cours des âges.

Par exemple, les notions géométriques ont dans la préhistoire un caractère foncièrement affectif : la pointe (angle aigu) est ce qui fait mal. Les Grecs enlèvent à la géométrie ce caractère affectif, mais ils conservent au géométrique les normes de la perception sensible (espace fini, critère de la règle et du compas et par conséquent emploi du rectiligne et du circulaire pour l'étude des courbes du second degré). Descartes élargit, grâce à l'algèbre, la notion du géométrique, sans pour cela accepter les courbes mécaniques. Leibniz au contraire les adopte, parce que cette adoption est rendue possible par la création du calcul intégral et différentiel. Viennent enfin les géométries non-euclidiennes et la norme « structure de groupes ».

La même évolution se constate dans les bivalences. Ce qui est donné ici d'une évidente façon, c'est l'opposition de valeurs telles que bien et mal, beau et laid, dont dérivent d'autres oppositions comme agréable et désagréable, utile et inutile, etc. Mais si à la rigueur on accorde que les normes monovalentes ont une portée objective, puisque les esprits finissent par s'entendre plus ou moins à leur sujet, on conteste qu'il en soit de même à propos des normes bivalentes. Celles-ci, dit-on, varient d'un peuple à un autre et même d'un individu à l'autre (sculpture antique et canon de Vitruve, sculpture boudhique où ce canon n'est pas observé). Pour vraie que soit cette affirmation, sa portée n'en est pas moins limitée.

D'une part et pour un même domaine (l'esthétique, par exemple) les normes, si diverses soient-elles, s'interpénètrent ; il y a entre elles un « va et vient » qui produit la création de normes nouvelles et plus compréhensives. A notre époque la musique et la sculpture nègres, après avoir été servilement imitées, ont fini par aboutir à la création d'œuvres plastiques et de thèmes musicaux qui ont enrichi notre sensibilité.

D'autre part l'élaboration de normes nouvelles, lorsqu'elle est féconde, n'est jamais livrée aux dérèglements de l'imagination et de la fantaisie pure. Supposons un musicien qui, pour composer une symphonie, procéderait par tirage au sort des notes et des signes musicaux et disposerait successivement les résultats obtenus de manière à composer une partition. Ce musicien aurait agi d'après une norme ; mais il est probable que sa création n'aurait rien d'artistique.

Les normes, pourrait-on dire, désignent un « devoir-être » ; mais ce devoir-être est toujours fonction de ce qui est. Là aussi nous avons à faire à des évidences de fait ; seulement celles-ci restent délicates à mettre en lumière.

Ainsi les données irréductibles qui conditionnent le pouvoir déductif et appréciatif de la raison s'imposent invinciblement à la pensée de telle façon qu'à leur sujet vérité, évidence et certitude s'unissent d'une façon indissoluble. Quant au contenu des diverses normes, sans être arbitraire, il reste soumis dans son évaluation à « un plus ample informé ».

Après les considérations qui précèdent sur la vérité nous pouvons tenter de serrer de plus près le problème de l'évidence et de la certitude.

Au point de vue *génétique* tout d'abord la démarche première de l'esprit, on ne saurait trop le répéter, est une démarche positive d'affirmation. La négation est une opération postérieure par rapport à cette démarche première [1]. Il en résulte que les idées de possible, de néant, ne précèdent pas l'idée d'être dans la recherche spontanée de la vérité, mais au contraire qu'elles en découlent. L'affirmation dogmatique par laquelle l'esprit débute unit étroitement et instinctivement certitude, évidence et vérité. L'enfant, par exemple, construit spontanément des schèmes dont il affirme la portée générale et qu'il utilise, sitôt que ces schèmes peuvent s'accrocher à un élément d'expérience, même si celui-ci n'a qu'un lointain rapport avec eux. Il désigne sous le nom de papa tout être humain rappelant, si peu que ce soit, son propre père. La négation, le doute, la particularisation sont des positions de pensée subséquentes par rapport à l'affirmation et à la généralisation ; c'est progressivement qu'une distinction tend alors à se marquer entre certitude, évidence et vérité et voici comment.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer à propos de J. Lagneau, la vérité se réfère à un « en soi » de position de réalité, vis-à-vis de laquelle la pensée prend fonctionnellement position. L'évidence consciente se fonde sur la vérification que jusqu'à plus ample informé la pensée a pris la position fonctionnelle unique, caractéris-

1. Cf. H. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 298.

tique du jugement vrai. La certitude enfin est la conviction assurée qui accompagne l'évidence.

Cela étant, que signifient les distinctions généralement établies entre certitude subjective de la foi et certitude objective du savoir, entre certitude absolue et certitude de probabilité, entre certitude immédiate et certitude médiate ? La certitude changerait-elle de nature suivant les cas envisagés et comporterait-elle des degrés d'intensité dans son dynamisme, si l'on peut dire ?

A notre sens ce n'est pas le cas. La certitude — et l'évidence parallèlement — reste toujours identique à elle-même et comporte toujours le même élément d'absoluïté. Seulement, sans cesser d'être absolue, la certitude peut porter : ici, sur une donnée irréductible (condition d'activité du sujet pensant), là sur une proposition mathématique ($2 + 2 = 4$), ailleurs sur un fait douteux ou plus ou moins probable (la planète Mars est habitée), ailleurs encore sur un fait immédiatement présent dans le souvenir et distinct de ce qui est donné dans une perception présentement vécue. Toutes ces distinctions concernent non pas la certitude et l'évidence comme telles, mais la position de la pensée vis-à-vis d'un « en soi » de position de réalité. Être certain de son état de doute relativement à tel « donné » est qualitativement la même chose que d'être certain relativement à un « évident ».

S'il en est ainsi, il n'y a pas lieu d'établir une différence qualitative ni même quantitative entre la certitude dite subjective de la foi et la certitude dite objective du savoir.

Cette dernière en effet s'appuie non seulement sur l'absence de contradiction de la proposition énoncée, mais aussi sur sa constante vérification. Un groupe d'axiomes mathématiques et physiques se justifie aussi bien par ses conséquences que par la condition d'indépendance des axiomes de ce groupe et leur non-contradiction.

Quant à la certitude de la foi sa subjectivité ne saurait signifier le fait que je puisse être seul de mon avis ; car cette circonstance peut se rencontrer dans la certitude objective du savoir. Au milieu d'une peuplade sauvage un européen sera peut-être le seul à affirmer que, si la lune s'éclipse à intervalles plus ou moins réguliers, ce n'est pas parce qu'elle est avalée et rejetée par un dragon céleste ; et cependant il aura scientifiquement raison contre tous.

Dire de la foi qu'elle est subjective, c'est dire que le sujet est

appelé à vivre et à vérifier, en les vivant, le bien-fondé et la cohérence des affirmations fondamentales auxquelles s'alimente cette foi. Cette vérification est en tout point analogue à celle qui caractérise la science objective. Pour celle-ci, par exemple, la loi de l'attraction universelle est vraie, puisqu'elle permet de calculer et de prédire les éclipses du soleil et de la lune. Elle devient ainsi garante d'hypothèses que personne peut-être ne sera à même de contrôler (le fait que la terre un jour se brisera en deux morceaux).

La foi repose, elle aussi, sur des expériences, sur une vision du réel et de lois qui sont d'un autre ordre que les lois régissant le monde de la matière. Les affirmations de la foi relatives à cet ordre de réalité trouvent leur confirmation dans l'apaisement intérieur éprouvé, dans le sens nouveau donné à l'existence humaine et dans le sentiment d'une présence divine. Cette confirmation devient le gage des croyances portant sur l'au delà et l'établissement d'une économie spirituelle future.

De même que l'astronomie s'est peu à peu dégagée de sa gangue mythique, de même la foi religieuse et morale s'est épurée au travers des siècles, en circonscrivant et en élargissant tout à la fois ses affirmations de telle manière que celles-ci soient à même de soutenir des rapports légitimes avec le vrai, l'évident et le certain.

Sans doute le « donné » expérimental de la foi dépend d'un ensemble de facteurs beaucoup plus complexes que celui du savoir dit objectif ; mais, et c'est là la seule chose qui importe ici, les relations entre vérité, certitude et évidence sont dans les deux cas de même nature.

Dans la mise en lumière de ces relations le facteur temps joue un rôle capital, non que par lui-même il ajoute quoi que ce soit à la nature intrinsèque du vrai, de l'évident et du certain. Le temps ne saurait changer les conditions dernières de la vérité, à savoir d'un côté un sujet pensant dont l'activité de pensée est soumise à des lois et qui est capable de porter des jugements, de l'autre des positions de réalité sur lesquelles se fondent ces jugements. Le temps de même ne saurait modifier en rien le caractère du vrai en tant que position fonctionnelle *unique* de la pensée vis-à-vis de son « donné ».

Alors même que le temps serait durée, créatrice de vérités nouvelles, celles-ci ne pourraient être autre chose que des jugements vrais dont les *conditions* de réalisation resteraient les mêmes au

travers de l'évolution créatrice. C'est un « donné » nouveau auquel s'applique l'activité de juger qui seul peut faire surgir de nouvelles vérités.

Le rôle du temps est alors celui-ci. Il permet tout d'abord de dégager au cours de l'histoire de la pensée humaine les conditions vraiment dernières de la vérité en faisant voir que par leur permanence, leur irréductibilité, elles sont vraiment telles et que sans elles l'activité de juger serait inconcevable. Comme elles sont au-dessus de la vérité, elle ne peuvent être prouvées vraies ou fausses et seul le jugement porté sur leur nature de « conditionnant » irréductible est vrai ou faux.

Quand il s'agit de jugements portés non plus sur les conditions mêmes de la vérité, mais sur les positions spécifiques du réel que ces conditions permettent d'atteindre, le problème du temps devient plus complexe. Comme nous l'avons vu, la position fonctionnelle de la pensée par rapport à son « donné » doit, pour être vraie, s'affirmer comme unique. Mais, étant donné les interdépendances fonctionnelles de la pensée et de la réalité en elles-mêmes et dans leur rapport mutuel, le vrai, le certain et l'évident sont toujours suspendus au « q est vraie, à moins que p ne soit fausse ». Ils dépendent ainsi toujours d'un plus ample informé, qui peut mettre à l'épreuve leur bien-fondé. De cette façon, sans perdre leur caractère intrinsèque, ils chevauchent au cours du temps sur les propositions que notre pensée tisse sur la trame du réel.

L'évidence et la certitude, peut-on dire, sont inhérentes à l'attitude de la pensée qui juge et sont sous ce rapport extra-temporelles, en ce sens qu'à chaque instant elles conservent leur identité qualitative. Mais, à propos d'une même proposition, c'est tantôt le vrai, tantôt le plus ou moins vrai ou encore le faux qui s'imposent à elles comme appartenant en propre à cette proposition. Par suite, dans l'ensemble des propositions que la pensée formule sur le réel il s'opère constamment, à travers la temporalité, des déplacements de valeur quant au vrai et au faux sur l'écran immuable de l'évidence et de la certitude.

On le voit. Il y a dans le problème qui nous occupe un double aspect : temporel et extra-temporel. Qualitativement le vrai, l'évident et le certain, tout en étant plongés dans le temps, ne peuvent être modifiés par lui dans leur nature intrinsèque ;. mais telle position

fonctionnelle de la pensée, tenue pour unique vis-à-vis de son « donné », peut se révéler comme n'étant pas telle, après une expérience plus avertie et des moyens d'information plus précis et plus puissants.

Pour se prononcer en connaissance de cause sur un « donné » il faut des expériences à son sujet, une familiarité de plus en plus grande avec lui, une vérification constante des appréciations émises sur lui ; tout ce processus et les déplacements de valeurs (vrai, faux) qu'il peut entraîner à l'intérieur des cadres du vrai, du certain et de l'évident sont inconcevables sans le temps et sont liés à lui d'une façon indissoluble.

Toutefois les déplacements de valeurs (vrai, faux) ne se font pas d'une façon arbitraire, mais suivant des *lignes d'invariance* qui se dégagent peu à peu. Il se passe ici quelque chose d'analogue aux exercices de tir. Dans une cible le centre est entouré de cercles concentriques et le coup tiré peut être parfait, plus ou moins parfait, suivant qu'il a atteint le centre ou l'une des régions concentriques avoisinantes.

De même les jugements portés grâce aux conditions qui déterminent l'activité de juger seront vrais, plus ou moins vrais, suivant qu'ils atteignent la position fonctionnelle, caractéristique du vrai, ou qu'ils s'en rapprochent. Il peut y avoir ainsi divers jugements qui, voisins de cette position, convergent vers elle, sans s'y trouver cependant, de même que plusieurs coups tirés sur une cible peuvent se loger plus ou moins près du centre. Ces jugements convergents sont plus vrais que d'autres, mais moins vrais cependant que de nouveaux jugements qui serrent de plus près la question.

Dès la préhistoire, par exemple, les hommes ont su qu'il fallait de l'air respirable pour vivre et que dans une cavité sans ouverture, où l'on se trouvait enfermé, l'air finissait par se vicier ; mais leurs idées sur la nature de l'air étaient erronées. La science moderne s'est approchée davantage de la vérité en montrant les rôles respectifs que jouent dans les phénomènes vitaux l'oxygène et l'acide carbonique renfermés dans l'air.

En résumé, les conditions de la vérité restent immuables dans le déroulement du temps. Au contraire les jugements portés par leur moyen sont fonction du temps, en ce sens qu'ils sont toujours relatifs à l'échelle des informations qui ont permis de les énoncer. Mais au travers de cette relativité se dégagent des lignes d'invariance qui

permettent de serrer de plus en plus le problème des divers types de vérités concernant le réel. Reste le problème métaphysique de la relation fonctionnelle qui lie la pensée à son « donné ».

Dans cette question la position prise par Heidegger est particulièrement intéressante [1]. L'auteur de *Sein und Zeit*, comme on le sait, estime que l'analyse phénoménologique ne doit pas être simplement descriptive des aspects multiples du « donné » dans la conscience, mais aboutir à une ontologie. Il s'agit non seulement de découvrir les essences ou propriétés spécifiques des phénomènes, mais de rechercher, suivant la voie ouverte par Kierkegaard, l'essence même de l'être.

Or cette essence nous est révélée dans « l'étant humain », le seul « étant » que nous atteignons directement et qui s'affirme comme essence impliquant l'être, car la *notion* que l'homme a de son existence implique *ipso facto* cette *existence*. De plus le monde ne se sépare pas de l'étant humain et inversement. Il ne peut donc y avoir être qu'en tant qu'il y a existence humaine, c'est-à-dire possibilité existentielle d'une compréhension de l'être.

Or le fondement de l'être tel qu'il se manifeste dans l'homme est temporalité, capacité affective, et jaillissement de sujets existentiels. L'essence de l'être est donc devenir temporel, potentialité historique orientée par un « à venir » qui se détermine à chaque instant.

Puisque l'essence de l'être se révèle dans l'étant humain, la vérité est attachée à l'être ; elle n'est pas pour cela l'apanage exclusif de la connaissance et du jugement, car elle les précède. Toutefois elle ne précède pas davantage l'existence, comme si elle la préformait de toute éternité, car dans l'existence il y a fausseté autant que vérité et c'est pourquoi le vrai est caché (λανθάνω) dans l'être et doit être découvert (ἀ-λήθεια), ainsi qu'Héraclite et Aristote l'avaient si bien compris. La vérité est ainsi fonction de la découverte ; elle est corrélative non à l'existence comme telle, mais au devenir temporel de l'étant. Par conséquent elle est liée à l'être humain en tant que celui-ci projette des hypothèses vers l'avenir, se retourne vers le passé et rencontre dans le présent des objets.

La vérité est ainsi une structure qui se détermine par une union

1. *Recherches philosophiques*, tome I, p. 83, M. HEIDEGGER, De la nature de la cause ; — tome II, p. 349, J. WAHL, HEIDEGGER et KIERKEGAARD.

de projection et de rétrospection, de pas encore et de déjà. Elle est à la fois présent, passé et avenir. D'autre part comme l'existence humaine est finie et limitée, l'être humain peut se trouver dans la non-vérité, lorsque, par exemple, il prend pour un monde véritable le monde conventionnel du « on ».

Il n'y a donc pas lieu d'opposer les « vérités éternelles » et les « vérités de faits ». Les positions contraires du donné et du construit, de l'intuition et de l'hypothèse sont dépassées dans l'idée dialectique de la découverte [1].

En somme, la pensée d'Heidegger, pour autant que nous la comprenons, se ramène à ceci : s'il y a existence, dès qu'il y a de l'être, l'être d'autre part, puisqu'il est essentiellement temporalité créatrice, ne se pose pas d'emblée avec toutes ses modalités. Il y a développement à ce point de vue, et à chaque phase un vrai « nouveau » surgit, puisque le vrai ne préexiste pas à l'existence sous forme d'idées éternelles. C'est pourquoi, lorsqu'à un moment donné du devenir il y a non seulement existence, mais compréhension de l'être, il est légitime de parler de vérités nouvelles, parce que d'un côté celles-ci se découvrent à ce moment et que de l'autre le vrai dont elles sont le signe s'est pour la première fois temporalisé dans l'être.

Les vues de Heidegger ont le mérite de briser la conception trop statique que le platonisme avait introduite relativement à la vérité ; mais elles ont le tort d'être confuses et de ne pas montrer en quoi consiste exactement l'élément spécifique du vrai. C'est pourquoi il nous semble préférable de faire, comme nous l'avons fait, résider la vérité dans une activité notionnelle aboutissant au jugement vrai. Il y a lieu de distinguer alors d'un côté les positions de réalité qui commandent cette activité notionnelle et de l'autre les conditions éternelles et absolues grâce auxquelles cette activité de comparer et de juger est rendue possible. Sans se référer à un monde éternel d'idées platoniciennes, les vérités peuvent de cette manière être liées à un devenir substantiel dépendant d'un « à venir » et conserver toutefois leur forme de structure.

Le problème subsiste néanmoins de comprendre comment cette forme de structure est possible métaphysiquement.

1. Gurwitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 223 et sqq., Vrin, Paris.

En abordant ce problème, nous sommes forcément conduit à étudier les limites de l'évidence et de la certitude ; car, s'il y a sans aucun doute des évidences et des certitudes métaphysiques, il est plus difficile de dire sur quoi elles peuvent porter et en quoi elles consistent exactement.

Un fait s'impose en tout cas ; c'est que la pensée possède une indépendance relative vis-à-vis de son « donné ». Je parle ici d'indépendance et non de liberté, pour ne pas préjuger de la nature morale ou non de cette indépendance que le sceptique le plus endurci est forcé de reconnaître. Celui-ci en effet en présence de toute proposition est obligé de se demander si elle est vraie, fausse, ou dénuée de signification, et ces questions mêmes prouvent la possibilité pour sa pensée de se situer de diverses manières en face de son donné.

Si l'esprit était purement passif, l'évidence et la certitude ne feraient qu'un pour lui ; car il ne connaîtrait pas le doute et n'aurait nul besoin de se convaincre par la réflexion qu'il est dans l'erreur ou la vérité.

Mais, à vrai dire, le sceptique accordera volontiers qu'il existe un rapport fonctionnel plus ou moins indépendant entre la pensée et son objet. Ce qu'il conteste absolument, c'est que ce rapport puisse servir de base à la vérité, parce que, dit-il, nous ignorons totalement la nature des termes (pensée et être) qui le constituent.

La portée de cette objection est cependant limitée. Comme nous l'avons vu, les positions fonctionnelles de la pensée vis-à-vis d'un « même donné » ne sont pas équivalentes et dans une foule de cas il nous est possible d'établir leur valeur respective. Pratiquement le sceptique est forcé de le reconnaître. Pour descendre d'une tour élevée il préférera prendre l'escalier, si celui-ci est solide, plutôt que de se jeter dans les airs.

Cela étant, il y a, pourrait-on dire évidence et certitude métaphysiques sur les points suivants : mon existence en tant que sujet pensant, l'indépendance relative de ma pensée vis-à-vis de son objet et le fait toutefois que celle-là peut prendre vis-à-vis de celui-ci des positions fonctionnelles dont les unes sont mieux fondées que d'autres.

Quant à la nature dernière du rapport qui lie la pensée à son donné les réserves du sceptique paraissent justifiées. Ce rapport est-il accidentel, dû au hasard ou à un mécanisme aveugle, ou bien

est-il établi en vertu d'une finalité cosmique ? Dès que nous cherchons à comprendre ce que sont la pensée et l'être qui est donné à sa réflexion, le vertige nous saisit et l'angoisse métaphysique nous étreint. Partout nous nous heurtons à de l'impénétrable.

Si nous étions cause de nous-même et du monde où nous vivons nous comprendrions sans doute le rapport de notre pensée à son objet. Mais, malgré la tentative de Fichte, le moi que je suis ne peut se poser comme la cause créatrice et de lui-même et du monde de ses représentations.

Plusieurs solutions se présentent alors. Elles peuvent, me semble-t-il, se ramener à trois qui sont le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme, et qui se réclament chacune de l'intuition entendue comme vision ou perception consciente des fondements ultimes de la réalité. L'idéalisme, en effet, exige une intuition spéciale permettant de contempler chaque idée dans sa clarté et sa distinction comme aussi d'apercevoir instantanément dans l'acte du jugement le lien de convenance qui existe entre telle ou telle idée. Cette intuition est d'un autre ordre que la sensation et c'est pourquoi l'idéalisme, pour en justifier l'objet, a eu recours aux théories de la réminiscence, de l'innéisme ou du synthétisme *a priori*. Pour le matérialisme, au contraire, il ne peut y avoir de données irréductibles en dehors de celles qui sont fournies par la sensation (couleurs, saveurs, matière étendue, mouvement, etc.). Pour le spiritualisme, enfin, l'esprit se perçoit directement comme une activité *sui generis* qui est réglée par les idées et qui agit sur le monde dit matériel.

De ces trois solutions aucune ne s'impose en toute rigueur démonstrative, et ce fait marque les limites de l'évidence et de la certitude sur le « donné » métaphysique et nous introduit dans le domaine des croyances, au sujet duquel je me bornerai à quelques remarques.

Le matérialisme considère la base ultime, donnée à la pensée, comme un ensemble d'éléments et de forces purement matériels qui s'enchaînent et se combinent suivant une nécessité inéluctable. Mais, en fait, le matérialisme est incapable de rendre compte par ces données premières des diverses modalités de l'être et d'expliquer le passage de l'une à l'autre. On ne voit pas en particulier comment les combinaisons et réactions chimiques qui constituent le système nerveux ont pu faire naître la conscience et l'acte de réflexion et de jugement qui la caractérise.

L'idéalisme paraît au premier abord en meilleure posture ; mais, s'il est conséquent avec lui-même, il doit supprimer tout dualisme et supposer que l'être n'est que relations d'idées. Pareil idéalisme rejette tout finalisme, toute transcendance qui réaliserait, sous forme matérielle et animiste, un monde tel que celui affirmé par les enfants et les sauvages ou même un monde d'êtres spirituels comme l'imaginent les religions supérieures. L'unique réalité, ce sont les rapports fonctionnels des idées tels que les sciences, les mathématiques surtout, les révèlent.

Seulement, dans cette manière de comprendre la réalité, une chose entre autres reste incompréhensible, c'est l'existence du « je » pensant et son rapport avec les idées dans l'acte du jugement. En effet, selon la thèse idéaliste, tout ce qui revêt forme de personnalité est transitoire. On ne voit pas alors comment le choc des idées, qui par elles-mêmes sont impersonnelles, a pu faire surgir, même momentanément, une manière d'exister étrangère à leur nature.

La solution qui rend le mieux compte de l'existence du « je » pensant et de son rapport avec l'objet de sa réflexion paraît bien être le spiritualisme dont la thèse est la suivante : tout ce qui est a pour fondement un esprit absolu, c'est-à-dire une réalité spirituelle dont l'activité de raison, de conscience, de volonté n'est pas limitée par les modes auxquels les êtres finis sont assujettis. C'est cet esprit absolu qui a fait surgir l'univers et au sein de cet univers des êtres tels que nous sommes, appelés à conquérir librement leur personnalité en poursuivant des fins idéales et supra-sensibles. Pareille conception s'harmonise avec les besoins du cœur, de la conscience et de la raison ; mais elle se heurte à l'existence du mal et de la souffrance, existence qui met en échec la finalité ontologique postulée par tout spiritualisme et rend plus pressant le problème de savoir si l'univers a un sens dernier et quelle est dans cet univers la destinée de l'homme comme individu et comme société.

La philosophie du XIXe siècle a en général écarté comme vain et illusoire ce problème que l'antiquité et le moyen âge avaient cherché à résoudre ; mais les penseurs du XXe siècle ne pourront l'ignorer, à mesure que l'avenir de la civilisation posera des questions plus angoissantes.

Arnold REYMOND *(Lausanne)*.

ESPRIT ET MATIÈRE [1]

1. Peut-on décomposer les complexus d'instincts en différentes parties dont la genèse soit indépendamment explicable ? L'instinct est-il formé de l'expérience héréditaire de nombreuses générations ?

La recherche de la phylogénèse des instincts se confond avec celle de l'origine de toute fonction organique, c'est-à-dire que les uns et les autres sont actuellement inexplicables. L'apparition simultanée de plusieurs facteurs isolés, dont la combinaison se comprend seulement quand on la considère par rapport à l'ensemble (au « but »), alors que l'ensemble lui-même ne prend sa signification que par l'existence de tous les facteurs singuliers et en tous les cas présents, telles sont les données caractéristiques du problème qui se pose pour les deux sortes de fonctions. Cependant ce que nous savons des processus psychiques chez l'homme semble contredire ce que nous venons d'exposer. Nous sommes en effet très certainement capables d'inventer peu à peu par la réflexion des actions compliquées. Cette réflexion peut s'étendre sur de nombreuses générations, comme il résulte nettement du développement de la technique *humaine*. Les générations humaines sont en rapport entre elles par la tradition orale ou écrite ; ceci n'existe pas chez les animaux ; mais on prétend que l'hérédité peut y suppléer. Laissons de côté la question de l'hérédité des caractères acquis. Nous allons raisonner comme s'il existait une hérédité des caractères acquis et comme si une expérience, un moyen technique inventé, était un caractère acquis (suppositions qui, toutes, sont sans fondement et reposent sur de trompeuses analogies), et nous

1. Cf. les articles de M. H.-J. Jordan in *Recherches Philosophiques*, I et II (N. de la R.).

demander seulement si les complexus d'instincts ont pu résulter de pareilles acquisitions isolées et successives. Nous posons donc la question : « L'instinct repose-t-il sur une expérience héréditaire ? »

Sous cette forme générale, la question ne peut recevoir qu'une réponse négative, puisque l'expérience suppose l'existence de l'instinct. L'expérience qu'une chose ou qu'une action est utile ou nuisible repose sur le fait que la chose ou l'action *a satisfait ou menacé un instinct donné*. Un homme même ne saurait agir sans instincts, *car nous ne connaissons nos besoins que par nos instincts*. La science pourrait, il est vrai, établir le rapport qui existe entre l'alimentation et la conservation de la vie, mais comme *sans les instincts personne ne serait intéressé en quoi que ce soit à la conservation de la vie*, personne ne s'occuperait de cette recherche ni n'en mettrait les résultats en pratique. Tout au plus l'expérience peut-elle expliquer l'élargissement de l'action instinctive, son perfectionnement, son extension à de nouveaux objets. Les instincts pourraient avoir été à l'origine des données extrêmement simples et avoir atteint, par l'expérience héréditaire, leur actuelle complexité. Dans chaque analyse, nous devons donc chercher un commencement simple, puis des progrès isolés par lesquels ce commencement s'améliore, et enfin, pour chaque progrès, une satisfaction acquise par laquelle il se fixe (par hérédité).

Mais les exemples suivants montrent dans quelle infime mesure l'expérience, et par suite l'expérience héréditaire, sont susceptibles de donner une explication. Les femelles des différentes espèces de Sphex construisent un nid, par exemple dans le sable. Puis elles vont à la chasse et attrapent une proie déterminée, qui varie suivant l'espèce. *L'ammophila sabulosa* attrape des chenilles. Elle les pique sur la face ventrale du corps et il en résulte régulièrement un empoisonnement des ganglions du système nerveux central ; généralement les chenilles sont plus ou moins paralysées, sans être tuées ; la décomposition est ainsi évitée, et pourtant les chenilles ne pourront se défendre contre la jeune larve qui s'en nourrit. Cette proie est transportée dans le nid et un œuf y est collé, puis le nid est fermé. Que pourrait être ici l'expérience des générations ? Il faut mettre hors de cause toute action particulière ayant pour but l'approvisionnement de l'œuf, et dans laquelle le résultat, c'est-à-dire le développement de l'œuf, n'est jamais constaté par la mère

et n'est donc pas pour elle un objet de satisfaction. Comment l'animal apprendrait-il à se saisir d'une proie, à la paralyser avec art (car la sphex ne possède sûrement aucune connaissance de la conformation d'une chenille et des propriétés de son système nerveux), c'est-à-dire à la mettre dans un état utile à la larve, utilité dont la mère ne se rendra jamais compte ? Des résultats correspondant à un instinct donné peuvent donner une satisfaction mais certainement pas ceux dont le sujet n'a pas occasion de saisir le rapport à la fin poursuivie par l'instinct. Nous sommes donc obligés d'admettre ici un instinct primitif. Bien plus, tous les actes de la mère seraient vains si la jeune larve ne possédait pas l'instinct de se nourrir comme il faut de la proie paralysée. Comment cette action aurait-elle pu être inventée par la mère seule ? Dans tout l'enchaînement de ces actes successifs on ne peut trouver en aucun point la satisfaction par laquelle l'action exécutée peut devenir par la suite une habitude chez l'individu, car nulle part il n'assiste à la réalisation de son but réel, considéré comme capable de le satisfaire. Jamais rien de nouveau ne peut être introduit par un individu isolé dans la chaîne des actes de la mère et de la larve.

Ceci est également démontré par les exemples suivants. Le sitaris pond ses œufs à l'entrée du nid d'un bourdon : *l'antophora parietina.* La jeune larve du coléoptère y demeure environ 7 mois, jusqu'à l'éclosion des premiers bourdons. Ce sont toujours des mâles. La larve du sitaris s'attache à eux, les suit dans leur vol et, au moment de la copulation, passe sur la femelle ; celle-ci bâtit son nid, y apporte du miel et du pollen, pour pondre enfin son œuf sur le miel. A ce moment, la larve du sitaris abandonne la femelle et s'introduit dans l'alvéole du nid. L'œuf lui sert de barque. Dès qu'elle a dévoré cette barque, sa forme se modifie de telle sorte qu'elle vogue elle-même sur le miel dont elle se nourrit à présent. Seulement à condition que la larve aie tous ces instincts l'action de la mère peut avoir un but. La mère n'aurait jamais pu deviner le transport de l'œuf dans le nid du bourdon. L'instinct de la mère et celui de la larve n'ont pu apparaître que *simultanément* ; là non plus il n'y a pas d'explication historique, pas d'histoire qui explique la chose. Qu'on ne prétende pas que la mère a été une larve et a vécu tout cela. L'expérience suppose que d'abord apparaît l'action qui doit devenir une « habitude » et ensuite la réalisation du but, la satisfac-

tion. Une mère donne le sein à son enfant, non parce qu'elle a été nourrie de cette façon, mais parce que quelque chose l'y pousse et qu'elle en éprouve une satisfaction. Beaucoup de larves d'insectes préparent leur sortie avant de s'enfoncer dans leur substratum. Ainsi, par exemple, celle de *Bruchus rufimanus* qui vit dans le pois. Si la mère déposait l'œuf dans le substratum, sans que la larve possédât déjà l'instinct de préparer sa sortie à travers la coque dure, l'espèce à laquelle appartient la mère aurait disparu avant que l'expérience ait pu se transmettre aux larves par hérédité. Les larves du lucane, qui vit dans le bois, creusent avant la nymphose, un « berceau » dans lequel le mâle réserve une place pour ses futures mandibules. Jamais le mâle n'a vu de tels mandibules ; comment sait-il alors qu'il deviendra un mâle et comment la femelle sait-elle qu'elle ne portera pas de grandes mandibules ?

Le bernard l'ermite vit dans une coquille, par exemple du buccin, sur laquelle se fixent des actinies qui ont la propriété de le protéger contre l'octopus, le plus grand ennemi des crustacés. Le bernard l'ermite a un instinct très précis de cette symbiose, et qui se manifeste surtout quand il quitte pour une plus grande sa coquille devenue trop petite. Mais cet instinct serait sans utilité si les actinies n'avaient pas l'instinct correspondant de se fixer sur la coquille et, attirées par le crustacé, de l'accompagner dans ses déménagements. Dans le cas d'une autre symbiose semblable, celle de l'actinie *adamsia paliata* et du crustacé *eupagurus prideauxi*, la combinaison même des deux instincts n'atteindrait pas le but poursuivi si l'actinie ne possédait pas la forme qui convient exactement au crustacé et qui fait qu'elle enveloppe comme d'un manteau le corps de celui-ci dans sa coquille.

L'exemple bien connu des abeilles, parmi lesquelles les ouvrières, qui seules travaillent, ont par conséquent seules la possibilité d'acquérir de l'expérience, ne se multiplient pas, alors que la reine, seule capable de reproduction, est dépourvue d'instincts ouvriers, ne travaille pas et ne peut pas avoir d'expérience, montre combien l'hypothèse de l'hérédité d'habitudes acquises est problématique.

2. L'INSTINCT ET LES FONCTIONS PSYCHIQUES SUPÉRIEURES. — L'INSTINCT EST L'UNITÉ ÉLÉMENTAIRE DE TOUTE MANIFESTATION PSYCHIQUE.

La thèse exposée dans le titre a deux parties : *a*) les instincts sont des unités élémentaires ; *b*) les fonctions psychiques supérieures se construisent sur ces unités élémentaires. Nous parlerons d'abord de la première thèse. En réalité, le lecteur trouvera déjà dans ce qui précède de solides arguments en sa faveur. Nous avons reconnu dans les instincts des unités dans lesquelles il nous est possible de distinguer des parties ; mais celles-ci se présentaient comme psychologiquement inséparables, savoir : *structure de formes* [1] (synthèse des excitations), *structure des valeurs* (synthèse des structures de formes avec les besoins, les impulsions, c'est-à-dire, chez l'homme, avec l'expérience des valeurs qu'est l'émotion ou le sentiment), enfin *structure du mouvement* (synthèse des structures de valeurs avec le mouvement en vue de l'action).

a) Il ressort de nombreuses recherches que les animaux ne sont pas maîtres de chaque partie de leurs différentes structures de formes ou de mouvements, celles-ci constituant de véritables entités élémentaires. Ainsi Fabre rapporte dans ses *Souvenirs Entomologiques* les faits suivants observés chez un sphex ammophile. Avant d'introduire la proie dans le nid, l'animal la dépose au bord, selon la coutume de l'espèce, et pénètre dans la cavité pour l'inspecter. Pendant ce temps, Fabre déplace la chenille. Le sphex revient, cherche sa proie, la retrouve et, au lieu de la porter directement dans le nid déjà inspecté, la dépose de nouveau pour recommencer l'examen. Fabre ne cesse de renouveler l'expérience, et toujours le sphex se montre incapable de suspendre les éléments absurdes de son action. Il aurait recommencé 40 fois à déposer la proie retrouvée pour inspecter à chaque coup le nid. D'autres individus arrivent plus vite à abréger l'action, mais on peut tenir pour certain que tous se comportent comme il vient d'être dit. De même un enfant qui reste coi dans une pièce de vers appris par cœur mécaniquement

1. Nous nous servons de cette expression pour traduire le terme *Gestalt* de W. Köhler.

est obligé de reprendre au commencement parce que, comme le sphex, il n'est pas maître de l'ensemble en chacune de ses parties.

Le caractère unitaire de l'instinct fait que, dans la perception, les signes sensibles, qui déclanchent selon un processus nécessaire les structures de formes, de valeurs et de mouvements, peuvent n'avoir aucun rapport logiquement intelligible avec ce qu'ils représentent. L'étude suivante en témoigne. D'après A. A. Grünbaum (Ueber das Verhalten der Spinne *Epeira diademata* besonders gegenüber vibratorischen Reizen, *Psychologische Forschung*, IX, 1927, p. 275), la perception d'une vibration de 48 périodes par seconde sur le fil d'alarme de sa toile indique à l'épeire diadème la présence d'une proie. Aussi elle cherche, trouve et attaque un diapason vibrant avec cette fréquence, tout comme elle ferait une mouche. On peut aussi provoquer la réaction au moyen de diapasons d'une autre fréquence, pourvu que celle-ci ne diffère pas trop de la première ; mais la réaction est alors moins vive, moins intense et moins bien orientée. Ce n'est pas un réflexe, car on n'obtient pas l'attaque de la proie quand on emploie une vibration et un contact indépendants : une mouche morte, déposée sur le rayon de la toile que touche le diapason vibrant n'est pas attaquée par l'épeire. « Celle-ci n'enveloppe la mouche que lorsque contact et vibration forment une unité réelle » (*ibid.*, 293). Dans les réflexes, au contraire, nous nous trouvons en présence d'une *somme* d'excitations (se rappeler qu'une hydre à jeun ne réagit pas au bouillon de viande qu'on verse dans l'eau où elle se trouve, mais que si, ensuite, on touche son hypostome, c'est-à-dire son entonnoir buccal, avec une baguette de verre on obtient une réaction alimentaire). Quarante-huit vibrations d'un fil ne nous donneraient, à nous autres hommes, aucune certitude quant à la présence d'une mouche ; nous avons besoin de bien d'autres signes. Cet *a priori* de l'araignée, ce processus inné, qui enchaîne des données sensibles, s'ajuste d'avance aux cas les plus probables dans la vie libre et normale de l'espèce. Il en est de même des instincts humains. Mais nous pouvons nous rendre compte nous-mêmes de ce qu'il y a d'irrationnel dans cette « puissance de synthèse innée » (Köhler), car nous constatons que nous ne parvenons aucunement à nous y soustraire en la jugeant contraire à la raison. Nous reviendrons dans un prochain article sur la nature de l'instinct chez l'homme.

b) *Les fonctions supérieures se construisent sur les instincts.* — 1. *Les acquisitions irrationnelles des animaux.* — Là où des obstacles s'opposent à l'exécution des actions instinctives intervient la méthode des essais et erreurs (*trial and error.* — Lloyd Morgan). Le ver de terre n'a pas d'yeux qui lui permettraient de reconnaître la forme d'une feuille. Pourtant il est obligé de la tirer par la pointe dans son couloir. Il sort de son couloir, donne de la tête contre la feuille, s'y fixe par succion au point qu'il a touché et tire. S'il a saisi la feuille à un mauvais endroit il ne peut naturellement pas la faire entrer dans l'étroit passage. En général il saisit d'abord le limbe qui se pose comme un couvercle sur l'ouverture du couloir, de sorte que du fait de la résistance, la feuille s'échappe de la bouche du ver s'il tire. Là-dessus, il recommence la même action dans une autre direction jusqu'à ce qu'il saisisse fortuitement la feuille par la pointe et l'entraîne. La découverte du moyen est abandonnée au hasard. Dans la plupart des cas on constate ces faits en empêchant artificiellement un animal d'atteindre son but. Nous connaissons déjà un exemple : l'étoile de mer dont on a coupé les connexions nerveuses entre les cinq branches.

La bonne voie trouvée par hasard peut être fixée par le processus d'apprentissage primaire. Nous savons déjà qu'une fixation de ce genre, c'est-à-dire l'expérience acquise, provient de ce que tout ce qui précède la satisfaction d'un instinct, ou se produit en même temps, devient partie intégrante d'une structure de valeurs et acquiert une force d'impulsion, qu'il s'agisse d'une structure de formes ou d'une structure de mouvements. Lloyd Morgan observe de petits poussins après leur sortie de l'œuf. La structure de valeur d'un aliment n'est pas innée chez eux. Ils sont simplement poussés à faire des essais en picorant toutes sortes de petits objets. Si plusieurs fois ils ont ainsi réussi à attraper des grains ils borneront désormais leurs recherches à ces grains. De la structure indifférente, disons « allongée-jaune » est sortie la structure de valeur « allongée-jaune-savoureuse » dont la force impulsive non seulement détermine le poussin à picorer, mais encore l'empêche de picorer des objets indifférents. Ce phénomène correspond à ce que nous appelons d'après Pavlov « réflexes conditionnés » mais avec cette différence que nous avons à faire à des phénomènes qui se produisent non sur l'action d'excitations isolées, mais de structures, qu'il s'agit donc de

phénomènes psychiques synthétiques, auxquels l'explication de Pavlov ne s'applique pas : il ne peut être question d'une association mécanique de centres d'excitation. J'avais déjà attiré l'attention là-dessus dans mon dernier article, en citant des expériences bien connues de Yerkes et Huggins [1] sur une écrevisse, le *cambarus affinis* : on installe un labyrinthe simple de façon que la moitié de la sortie puisse être fermée, à droite ou à gauche, par une plaque de verre. Les crustacés apprennent à trouver la bonne issue après avoir parcouru le labyrinthe soixante fois en trente jours. Ces animaux apprennent d'abord à passer par la droite (la gauche étant fermée), ils atteignent l'eau vers laquelle leur instinct les attire. Alors on ferme le côté droit et l'on ouvre le côté gauche. L'animal soumis à l'expérience se heurte à la plaque de verre qui bouche la sortie, se retourne, essaie de nouveau de passer au mauvais endroit, jusqu'à ce qu'*un pas à gauche* le conduise directement le long de la plaque de verre vers l'eau. Cet essai a duré 15 minutes. Si l'on replace l'animal au point de départ, il va directement vers l'eau en 33 secondes en passant à gauche. D'après les deux auteurs cités, au bout de la première tentative (la « méthode des essais et erreurs ») quelques autres mouvements suivent le mouvement décisif et conduisent le crustacé dans l'eau. Le mouvement décisif n'est donc pas le dernier qui seul, d'après le schéma de Pavlov, pourrait être fixé comme élément d'un réflexe conditionné. Car dès que l'animal a pris la bonne direction, il se précipite tout droit dans l'eau, et c'est seulement le contact de l'eau qui peut être cause qu'à l'avenir, dans une situation semblable, le pas décisif à gauche se puisse associer avec l'attrait de l'eau. Or il n'existe pas de mécanisme causal qui choisisse rétrospectivement. Dans les expériences de Pavlov aussi, l'excitation inconditionnelle vient après l'excitation conditionnée, mais rien ne doit se produire dans l'intervalle. L'explication de Pavlov dans sa forme mécaniste est ici inutilisable.

Tout apprentissage repose en fait sur l'association d'un facteur (perception ou action) avec le complexus des actions instinctives données, et cette association se produit quand ce facteur est suivi

1. Yerkes R.-M. and G.-E. Huggins, *Harvard Psychol. Studies*, vol. 1, 1903, p. 565. Les conditions dans les expériences de Yerkes et Huggins ne ressemblent que partiellement à celles des expériences de Pavlov, mais nous ne signalons pas ici les différences.

dans quelques cas de la satisfaction de l'instinct. D'où il résulte péremptoirement que, dans l'expérience considérée ici, ce n'est pas le pas décisif, mais la relation « passer à gauche » qui constitue ce facteur. Or celui-ci n'est pas une unité formée de cellules ganglionnaires, soumises à une excitation déterminée, ni de muscles innervés (car alors seul le pas décisif serait pris en considération), mais une relation entre des pas quelconques imprimant à l'animal la bonne direction. Ici encore, les parties n'agissent pas par leur propre nature, mais seulement selon leur rôle dans un « tout » ; et c'est pourquoi elles peuvent être remplacées par d'autres parties, pourvu que celles-ci continuent à donner la relation indiquée. En fait, l'animal n'apprend pas à faire un pas déterminé, ainsi que le supposerait l'explication de Pavlov, mais apprend à passer à gauche.

Si ce qu'il apprend était un facteur mécaniquement associé au complexus, il faudrait autant de temps pour apprendre à passer à gauche qu'il en avait fallu pour apprendre à aller à droite. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas le cas. Mais, envisagé du point de vue du « tout », *passer à gauche* est une spécialisation de l'unité plus générale *mouvement dans une direction déterminée*, qui peut devenir soit un mouvement à droite, soit un mouvement à gauche. Le mouvement à gauche est bien une spécialisation d'un ensemble plus vaste.

Dans l'instinct donc c'est la relation pure qui pousse l'animal à l'action, relation qui dans notre cas doit être dénommée « direction », qui se réalise par des mouvements quelconques, tandis que le réflexe déclanche des mouvements définis.

Chez le *cambarus* la direction était un rapport entre l'animal et l'eau ; elle est le fondement de tous les phénomènes commentés, la relation élémentaire. L'obstacle de la plaque de verre diminue la satisfaction fournie par la relation élémentaire : la valeur change en facteur d'un mouvement, déterminé dans sa direction, elle se transforme en relation partielle qui peut ensuite, après essai, se transformer en différenciation de droite et de gauche (évolution distinctive). Le monde de la relation n'est pas le même que celui des atomes et des phénomènes additionnés.

Dans le phénomène de l'apprentissage commenté jusqu'ici la relation est immanente à l'action d'une valeur, le processus par lequel elle réunit les choses n'est pas évident. Si nous avons envie

d'une pomme, c'est que nous la considérons comme « savoureuse », c'est un jugement de valeur. Le rapport de sa valeur nutritive avec notre corps n'est pas évident. L'instinct et l'apprentissage qui le spécialise ne deviennent pas conscients en tant que tels. Ce n'est que lorsque survient la conscience du processus qui établit le nouveau lien entre les choses, les besoins et les activités, qu'apparaît le pouvoir d'employer les choses comme outils, par exemple de fabriquer une chose à l'aide d'une autre. L'homme et l'animal, qui emploient de semblables moyens, élargissent l'instinct qui demeure toujours la base, mais la construction de relations ou le processus de synthèse devient de plus en plus rationnel par la conscience de ce qui se passe. *Tandis que l'instinct se borne aux rapports entre les choses et le sujet, c'est par la fonction rationnelle que sont compris les rapports entre les objets.* Considérons cette forme du processus de construction de relations.

3. Rapport entre les choses. — Emploi d'un outil. — Notion consciente. — Fonction rationnelle.

On a étudié chez le singe l'emploi d'un outil basé sur la compréhension d'un rapport entre des choses différentes (W. Köhler, chez le chimpanzé, Yerkes, chez l'orang-outan, Bierens de Haan chez le cébus). Le chimpanzé sans plus de façon se sert d'un bâton pour se procurer les fruits qu'il ne peut atteindre avec la main. Il nous faut bien faire une différence entre le passage de la valeur d'un objet à un autre et cette notion d'un rapport efficace entre deux objets. Lorsqu'un chien, à l'ouverture d'une armoire où l'on prend habituellement les biscuits qu'on lui donne, fait signe qu'il attend sa nourriture, cela signifie simplement que l'armoire aussi a pris une valeur ; pour la même raison le bruit des assiettes remuées nous est agréable. Il n'est pas nécessaire que nous ayons conscience d'un rapport entre ce bruit et un repas. Dans des cas semblables nous sommes même parfois obligés de rechercher par la réflexion pourquoi une odeur déterminée ou la perception d'un bruit éveille en nous des sentiments agréables. Mais lorsqu'un singe saisit un bâton quelconque pour atteindre un fruit, un bâton qui n'avait eu jusqu'ici rien de commun avec la nourriture, ce n'est pas là l'octroi d'une valeur au bâton en tant que tel, mais à une qualité du bâton, à

une relation entre le bâton et le fruit. Tout objet de forme allongée peut être porteur de la même qualité, de sorte que la relation, indépendante de toute propriété morphologique, reçoit, pour ainsi dire, une signification concrète à la manière d'une chose. Mais la relation ne peut prendre cette signification concrète que par l'expérience, pendant son effet ou dans sa représentation. Dans la représentation la pomme qui excite l'appétit est une image statique ; une relation efficace, par contre, la relation dans le temps est toujours dynamique. On ne peut combiner des parties indépendantes d'une action que si, dans la représentation, la composition précède l'action : il faut donc que le singe dispose d'un pouvoir de représentation mobile à la façon d'un film. Cette représentation dynamique n'identifie pas seulement certaines situations en raison de ses parties identiques, mais encore, avec des parties dissemblables, *en raison d'une relation identique*. Cela veut dire que la représentation de tels effets comporte la conformité des faits aux lois. Dans une expérience de valeur pure la loi signifie : « à caractères identiques, valeur identique », c'est-à-dire pour l'instinct force instinctive identique ; dans la représentation des effets produits « à qualité identique, même de choses différentes, effets identiques sur une autre chose ». Ainsi l'expérience acquise d'une chose peut facilement se reporter sur une autre (se généraliser).

La conception de la relation est encore visiblement liée chez les animaux à la présence d'un support (d'un objet). L'homme fait un pas de plus en avant, il sépare complètement la relation de tout support, il synthétise toutes les expériences d'une certaine sorte de relations en une notion abstraite. Les véritables notions, dont les bons exemples nous sont donnés avant tout par la physique (la pesanteur, l'électricité), sont, pour ainsi dire, une synthèse entre de nombreuses expériences sur la relation en question. Elles sont, par suite, sans représentation possible, abstraites. Il est impossible par exemple de rassembler en une représentation unique toutes les expériences que l'on a faites avec des leviers de formes et de grosseurs différentes. C'est pourquoi la parole prend la place de la représentation concrète. La notion consciente des rapports rend le langage indispensable. Cette synthèse de nos expériences sur les rapports, par laquelle nous opérons avec les rapports, invisibles à nos yeux, voilà les concepts, représentés par les mots. Là commence

la pensée rationnelle, qui repose sur l'interrelation de la notion des concepts et de la représentation. Car, de même que le concept est issu synthétiquement d'un grand nombre de perceptions isolées, de même elle produit peu à peu dans la représentation la somme de toutes les représentations isolées qui, par exemple dans la recherche d'une nouvelle machine avec une nouvelle structure de levier, viennent à l'esprit et créent un « trial and error » intellectuel jusqu'au moment où la forme et la grandeur respectives des deux bras du levier qui convient à la machine est trouvée. Ainsi le pouvoir d'employer un outil s'élève jusqu'à l'invention et à la construction de l'outil. Par analogie avec les structures de formes et les structures de valeurs *on pourrait, à propos de concepts, parler de « structures de relations »*.

Nous avons appris que, dans le processus psychique, l'effet dépend toujours de la relation et non pas de l'excitation isolée. La synthèse (c'est-à-dire l'acquisition de relations) est le véritable phénomène psychique. Nous allons étudier maintenant la fonction synthétique dans ses rapports avec le travail des hémisphères cérébraux.

4. Construction de relations ou synthèse fonction des hémisphères cérébraux. — Effet de la relation indépendante de la partie. — Relation indépendante de la localisation.

L'explication mécanique de la perception visuelle consciente reposait sur la supposition d'une relation de « point pour point » entre les éléments de l'excitation et ceux de l'image. On supposait que, quand nous voyions une croix, les excitations optiques isolées étaient dirigées suivant une topographie correspondant à l'image d'une croix, aussi bien dans le nerf optique que dans le véritable centre optique de la vision consciente, la *regio calcarina*. Voir une croix signifiait que la *calcarina* recevait une excitation en forme de croix. D'après les derniers résultats obtenus, ceci est faux ; car une lésion de la *calcarina* (indépendamment des voies de relais qui la rejoignent et, pour une part, la traversent) à l'intérieur de la région des visions distinctes ne crée jamais dans le champ visuel de lacunes telles qu'il manquerait, par exemple, un bras de la croix, mais *il se produit simplement des défauts dans la formation unitaire,*

dans la synthèse, dans la construction de l'ensemble à l'intérieur de l'espace de perception parfaitement rempli de perceptions partielles. Par de telles lésions la perception retourne simplement à un état primitif, et d'autant plus primitif que la lésion est plus importante [1]. Avec la guérison le pouvoir synthétique revient. D'abord on ne pouvait que distinguer la lumière de l'obscurité. La grandeur du champ visuel est, dans cet état, indépendante de la grandeur de la surface éclairée qui produit l'excitation. Au fur et à mesure de la guérison une relation se rétablit entre ces deux grandeurs sans toutefois que des formes précises puissent être perçues. Montrons d'abord une lampe dans la partie supérieure du champ visuel. Le malade voit plus de lumière en haut que dans le reste du champ mais sans distinguer les contours (un nuage lumineux). Une lampe placée dans le bas du champ visuel donne une perception correspondante en bas. Les deux lampes en même temps donnent une grande lueur unique au centre, sans distinction (forme amorphe). Enfin réapparaît le pouvoir de distinction ; on peut distinguer les objets les uns des autres.

Il est possible d'observer des états successifs semblables quand on compare la vue des animaux inférieurs et celle des animaux supérieurs, seulement chez les animaux inférieurs la structure de l'œil correspond à une fonction du système nerveux central ; chez l'homme la lésion entraîne une rupture de cette harmonie.

L'explication mécanique de la vision de *la couleur* suppose que celle-ci est une propriété de chaque point visuel réunie d'emblée à ces points, parce que chacun d'eux est produit en même temps par le signe local et l'excitation de la couleur. Cette conception aussi est fausse [2]. Gelb a trouvé que, dans certaines lésions, la forme et la couleur étaient vues sans être réunies. Le malade voit, par exemple, un corps et, devant, une tache colorée qui est indépendante de la position du corps, mais parallèle à l'observateur. A la guérison cette tache colorée se place sur l'objet, d'abord au centre du champ visuel. *Ce ne sont donc pas les parties qui manquent, mais la relation.* Après l'ablation d'une partie du lobe temporal du cortex un chien ne put plus distinguer l'ordre des sons, sans que la distinction des sons

1. Poppelreuter, *Zeitsch. ges. Neurol. Psychiatr.*, **83**, 1923, p. 26.
2. Gelb, A., *Psychologische Analyse hirnpathologsicher Fälle*, Bd. I, 1920, p. 354.

eux-mêmes avait été endommagée (Pavlov). De même dans les apraxies, c'est-à-dire dans des troubles d'une action synthétique, ce ne sont jamais les mouvements isolés, mais bien le pouvoir de construction synthétique de l'action qui manque. Je tire d'une conférence du physiologue russe Samoïloff sur Pavlov, que celui-ci rendit un jour visite à un parent atteint d'aphasie à la suite d'apoplexie. Dans cet état le patient n'était pas capable d'exprimer le sujet d'une phrase. La difficulté ne résidait pas dans la partie, c'est-à-dire dans l'articulation du mot, mais uniquement dans sa relation avec l'ensemble en tant que sujet de la phrase. Par conséquent l'action ne suit pas la perception en créant des mouvements musculaires isolés correspondant aux neurones excités, *mais l'action suit d'une manière intelligente le sens de la perception, une unité après une unité* (tout comme dans les instincts). Cet « effet du sens » dans des réactions psychiques ne peut jamais être expliqué par les composantes physiques du phénomène puisque, d'essence différente, ils ne peuvent être comparés. Car les éléments excitants *obéissent à un processus particulier de synthèse qui a ses lois propres*, qui est autonome et ne suit pas point par point les excitations.

5. L'aspect physiologique et l'aspect psychologique des phénomènes corticaux.

a. *Ecorce cérébrale et esprit.* — Les hémisphères cérébraux, organes des fonctions dont nous parlons, fonctionnent-ils de la même façon ? L'excitation sensorielle, le transport nerveux sont des phénomènes physiologiques. Il y a aussi une physiologie des hémisphères cérébraux bien liée aux phénomènes psychiques. Quels rapports peut-il alors exister entre les processus physiologiques et psychiques dans les hémisphères ? On voit qu'il s'agit ici d'un problème analogue à celui qui se pose pendant la croissance quand un système matériel subit une influence qui ne peut pas provenir de causes isolées : réaction de nombreuses petites parties, alors que le résultat se présente comme une unité. De nouveau la science hésite entre le matérialisme simpliste qui ferme les yeux sur la spécificité psychique ou l'unité, et le mysticisme qui admet les interrelations de principes d'essence différente, de l'âme et de la matière, sans admettre l'immanence de l'âme. Driesch a bien établi l'analogie entre la crois-

sance et les phénomènes psychiques. Il a créé pour ces derniers le facteur transcendant du « psychoïde » qui, tout comme l'entéléchie se mêle à la croissance, se mêlerait au fonctionnement causal des hémisphères en tant qu'« ordre de relation » pour y créer l'ordre correspondant aux phénomènes psychiques. Notre solution est également analogue à celle que nous avons donnée de l'ordre spécifique pendant les phénomènes de croissance et nous serons souvent obligés de renvoyer aux développements de notre précédent article. S'il existe une âme, elle ne peut se manifester, du point de vue des sciences naturelles, que par une relation entre les parties matérielles des hémisphères. Transcendance signifie quelque chose qui n'est pas empiriquement perceptible, il n'est donc pas possible que ce qui est transcendant se manifeste par des phénomènes perceptibles. Nous avons à démontrer que les phénomènes dans le cerveau (hémisphères cérébraux) peuvent très bien être des phénomènes causals fermés, et que, malgré cela, les parties des hémisphères peuvent, par leur rapport synthétique (« Ganzheitsbeziehung »), produire des réactions qui correspondent toujours à une unité. Naturellement nous ne prouverons pas que ces réactions sont identiques aux expériences conscientes, mais tout au plus que dans le monde psychique et dans les réactions du cerveau en tant qu'ensemble de relations de matière il existe une relation analogue entre les phénomènes partiels et l'unité. Dans ce qui suit nous admettrons que l'analyse de tous les processus du cerveau soit possible, que l'on voit tous les mouvements partiels dans un cerveau humain pendant qu'intervient un acte de perception déterminé. Il n'est pas douteux que nous pourrions alors expliquer tous ces mouvements isolés par la causalité. Il resterait le problème de la correspondance du sens corrélatif du processus conscient avec le tout des dits mouvements (abstraction faite du problème : comment il pourrait en résulter un processus conscient, ce que nous ne discuterons pas).

Nous avons montré dans le précédent article qu'une causalité isolée et la contexture d'une action en tant qu'unité n'avaient pas besoin de s'opposer. La construction totale ne s'explique pas par la relation isolée entre une cause et un effet (par exemple par la rencontre d'une particule déterminée dans son mouvement avec une autre) mais par la structure de toutes les causes et du dynamisme de cette structure. Mais cette structure est liée à la relation de toutes

les parties du système en réaction avec toutes les autres, comme nous l'avons expliqué pour les germes. Les parties des hémisphères cérébraux doivent donc former un ensemble dynamique comme les germes, elles doivent être quelque chose de plus que les porteuses de causes isolées. Il faut que leur manque la possibilité de réagir à des excitations à la manière d'un groupe de billes soumises à un choc, c'est-à-dire en formant un chaos. Elles ne peuvent réagir que comme un tout, et cette réaction ne découle pas, par suite, simplement de la cause, c'est-à-dire de la somme des excitations sensorielles, mais d'une résultante de ces excitations et de toutes les relations des parties du cerveau entre elles. Ces relations ont une influence prépondérante ; si nous reprenons l'image du tissu, elles en forment la « trame » qui détermine le patron ou le dessin du tissu, c'est-à-dire le sens. Pour cela les parties du cerveau que nous comparons avec les parties du germe, doivent représenter toutes les possibilités harmonisées de réaction aux excitations. Ils reçoivent leur rôle spécifique par interaction avec toutes les autres cellules, (comme les cellules d'un germe). Par les recherches de J. Pavlov, on peut se former une idée du mécanisme de cette interaction : il y a dans l'écorce cérébrale des processus d'activation (« irradiation » selon Pavlov) et de suppression (« inhibition » selon Pavlov). Par cela chaque cellule réagirait à l'excitation en se bornant à son rôle. Sa réaction s'ajouterait harmonieusement à ce que produisent les réactions des autres cellules. La naissance d'un « tout » dans la représentation doit donc correspondre à un ordre déjà établi par le plan de réaction dans chaque cellule et par le plan d'interaction entre toutes les cellules. Ce sont ces plans d'action et d'interaction qui doivent correspondre aux lois générales psychologiques de synthèse dans l'aperception.

Comment ressortent les aperceptions d'un objet donné de telle forme de réaction d'ensemble ? Où trouvons-nous l'analogie pour une réaction ne se bornant pas à ses propres lois, mais faisant un tout de son harmonie innée avec des éléments étrangers ? La piqûre d'un insecte galligène agit sur la feuille et il en ressort la galle. Cette galle représente une harmonie intermédiaire entre la feuille et la vie de l'insecte, elle se produit par l'interaction entre le tout de la feuille et l'agent efficace de la piqûre, par le fait que cette piqûre agit sur le système réactif de la feuille. Ce sont les

facteurs de la feuille qui forment la « trame du tissu », se manifestant dans la galle. C'est ainsi qu'il faut nous former une idée de l'effet de l'excitation sur le tout du cerveau, par lequel se forme le tout des réactions physiologiques, qui correspond au tout de l'aperception consciente, un ensemble composé d'éléments de l'excitation sensitive et des lois de réaction du cerveau.

Quel est le « tout » donné cérébral ou bien psychique qui est le fondement de cette formation d'ensemble ? Ce germe d'unité donné se manifeste en ce que nous avons appelé l'instinct. L'instinct représente l'ensemble de toutes les facultés de l'individu de se maintenir par ses actions malgré les changements du milieu. L'instinct est le centre dans lequel se forme la synthèse de la multiplicité de l'aperception et la multiplicité des mouvements en tant que plan d'action, comme la forme d'un animal adulte est l'unité du plan de croissance de son corps. C'est ainsi que par un processus comparable à la croissance ressort de l'aperception d'une situation, peu apte à satisfaire nos besoins, la représentation d'une situation désirée. Le but principal de ces déductions est de prouver une fois de plus que les phénomènes vitaux ne peuvent être expliqués par la méthode physique, se bornant à la relation entre cause et effet, mais qu'il nous faut reconnaître que la vie se base sur l'interaction d'une multitude de facteurs avec pouvoirs réactifs harmonieux multiples, entrelacés par une structure dynamique intercausale.

b. *Rapports entre les lois de la nature et les lois internes de l'aperception.* — Avant de nous occuper davantage de ces rapports entre la physiologie du cerveau et les phénomènes psychologiques, il nous faut poser la question des rapports entre ces lois physiologiques et ceux qui gouvernent tout ce qui se passe dans le monde extérieur, objet de notre aperception. Dans la philosophie ancienne on a beaucoup médité sur cette corrélation. La question n'a jamais été envisagée du point de vue des sciences de la nature. Il s'agissait de savoir comment la relation pure, par exemple les mathématiques, peuvent être pour nous une donnée et valoir en même temps pour le monde extérieur, alors que ces mathématiques intérieures ne peuvent pas provenir des données des sens. On sait que beaucoup de philosophes ont essayé de résoudre le problème en supprimant la corrélation externe (idéalisme). Ce sont des problèmes qui, sous cette forme,

n'intéressent pas les sciences empiriques. Le problème empirique de la corrélation entre le monde extérieur et le monde intérieur des organes ne se borne pas aux phénomènes psychiques, mais se pose pour tout l'organisme. L'intestin a été formé avec le pouvoir de sécréter un suc et le pouvoir digestif de ce suc convient *a priori* à la nature chimique de la nourriture qui sera plus tard absorbée. Pour l'araignée 48 vibrations du fil de sa toile signifient la présence d'une proie. Entre le signe et son sens il n'existe pour la conscience aucun rapport intelligible qui serait à l'origine de cette réaction stable : mais tous deux s'accordent *a priori*. Notre expérience humaine enseigne que, placée dans son milieu naturel, l'araignée ne passe à l'attaque que si une proie se trouve vraiment dans sa toile. A l'ensemble des rapports que nous appelons le « milieu » de l'animal, correspond *a priori* un ensemble de relations dynamiques capable d'adaptation, à l'intérieur de l'animal. Entre les deux existe la multitude des signes qui crée dans le monde intérieur par un acte de synthèse l'unité de relation correspondante. Les instincts, comme les éléments de notre perception, sont des synthèses *a priori*, c'est-à-dire des processus innés conformes aux lois pour grouper dans un ensemble les données isolées acquises par les sens.

c. *Causalité psychique et déterminisme physique.* — A cause des lois qui gouvernent ces interactions des parties d'un « tout » les processus psychiques se produisent comme s'ils n'étaient pas conduits par la causalité des sciences de la nature, mais par la dépendance logique d'un ensemble « sensé » à un autre. Par suite la prévision d'après les sciences naturelles est impossible pour les manifestations du cerveau. L'hypothèse que les actions humaines sont déterminées par causalité physique est complètement fausse. Car dans l'ensemble du « sens » l'action de la partie disparaît.

Les parties d'une telle structure dynamique causale se comportent comme les individus d'une société humaine dans l'histoire. Un homme insignifiant peut amener une conséquence historique énorme, non pas comme individu en soi, mais par le fait qu'il entre en relation avec des personnages importants en qualités ou en nombre. Cette relation est l'élément efficace et l'individu n'agit que comme une partie de ses supports (« selon son rôle »). Cette relation met d'abord en action chez l'individu les possibilités qui

conditionnent son importance dans l'histoire et s'épanouissent à l'événement qui lui donne son importance. Pour cette raison l'esprit de Laplace, qui, d'après toutes les causes se manifestant dans un moment déterminé, prédit l'avenir, doit disposer de capacités qu'en principe un homme ne peut pas comprendre. Car une période ne découvre qu'une partie précaire de toutes les possibilités causales. Des possibilités inattendues peuvent être mises en action si les fils de l'ensemble des relations forment un tissu correspondant, et toute possibilité mise en action peut modifier le tissu des relations d'une manière complètement imprévisible. Admettre la possibilité d'un tel esprit est bien la plus grave erreur de la pensée monocausale. Qu'on prenne bien garde qu'il ne s'agit pas ici de la question de complexité, mais de différences absolues dans leur principe qui rendent à jamais impossible, même en supposant connues les lois psychologiques, la création d'une science historique causale. Nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain article en traitant le problème de la détermination.

6. Le problème de la conscience.

La connaissance de phénomènes physiologiques du cerveau ne nous servira pas à comprendre leurs rapports avec les phénomènes psychiques.

Un jour peut-être on connaîtra tout ce qu'il se passe dans un cerveau humain en train de penser. On connaîtra tous les mouvements moléculaires et leurs causes. Pourtant cela ne nous amènerait pas à comprendre l'unité de la pensée. Des vibrations matérielles correspondent dans la conscience à des sons et à des couleurs. Un automobiliste conduisant sa voiture parmi une foule de voitures de toute espèce, roulant en diverses directions, forme dans sa conscience d'emblée un ensemble de l'aperception de tous ces mouvements avec le but de sa propre course. Nos actions en général dépendent non pas d'une somme d'excitations du cerveau, quelle structure qu'on leur voudrait attribuer, mais d'abstractions faites de tous nos expériences qui peuvent avoir des rapports avec la situation présente, donc avec des concepts et des idées. Quelle signification peuvent avoir des idées hors de la conscience ?

Néanmoins beaucoup de naturalistes de nos jours encore main-

tiennent l'opinion que, donnés les processus dans le cerveau que nous venons d'analyser, tout devrait se passer comme il se passe, s'il n'y avait pas de conscience.

Pour le matérialisme la conscience était un épiphénomène, une sorte de luxe, une forme « subjective » du phénomène objectif en tant que mouvement des plus petites particules. Il y a peu de temps l'auteur entendait cette affirmation : la physiologie est ce que nous savons des fonctions cérébrales, la psychologie ce que nous n'en savons pas encore. Est-ce exact ? Notre analyse hypothétique des processus matériels dans le cerveau ne donne pas de réponse, car l'analyse se borne à traîter les phénomènes stéréotypes les plus simples. Dès qu'interviennent dans les phénomènes psychiques l'abstraction, la réflexion, le choix, la décision, la création de quelque chose de nouveau, est-ce que nos déductions sont encore valables ? sommes-nous plus près de comprendre ces processus en admettant une immanence de la relation ?

Cette question ne comporte pas de réponse ; cependant il existe des phénomènes de conscience très élémentaires dans lesquels on peut admettre comme plausible que la conscience, en tant que telle, joue un rôle. Le contenu de la conscience est toujours une relation valorisée, on est même tenté de dire que la conscience est relation valorisée, qu'il peut y avoir relation en dehors de la conscience, mais que celle-ci ne peut pas jouer un rôle indépendant « en tant que valorisée », c'est-à-dire conduisant à une action. N'est-ce donc que notre conscience qui saisit l'unité de relation dans ce que nous avons admis se passer dans les processus cérébraux et la régénération ? Inversement la conscience qui ne servirait pas à valoriser des rapports et à en concevoir la signification est même inimaginable. Une action qui n'est pas stéréotype est généralement précédée d'un choix, elle ne suit en aucun cas « l'énergie des excitations ». Nous décidons nos actions à l'aide d'images qui passent sur la scène de notre fantaisie où notre personnalité tient le premier rôle. C'est une fonction capitale de cette fantaisie d'ajouter aux images d'une situation présente inopportune les images d'une situation conforme à nos désirs. Parmi ces images nous en choisissons une d'après laquelle nous édifions nos actes.

Ce choix a lieu d'après le degré de plaisir que notre conscience nous fait *prévoir* quand nous avons atteint cette situation, c'est-à-

dire *d'après un état de conscience dans l'avenir*. Attribuer cette décision à une corrélation de rapports, portés par des éléments matériels, avec négation de la conscience, serait une hypothèse peu vraisemblable. On n'achètera pas un tableau à belles couleurs pour le nombre des vibrations lumineuses, ou un billet de concert pour le nombre des vibrations acoustiques !

7. La « psyché » en tant que sujet.

Nous n'exprimons aucune opinion sur l'essence ontologique de l'âme. Sur son existence les représentants des sciences de la nature d'une part, les philosophes et les théologiens d'autre part ont eu, *en apparence*, de nombreux débats. Nous disons : en apparence, car en réalité on a simplement discuté si le contenu objectif de la conscience avait une corrélation matérielle avec les processus cérébraux ou s'il avait besoin d'une âme immatérielle pour se réaliser. Nous avons à distinguer entre l'expérience et le sujet de l'expérience. Mais ce sujet n'était pas un élément de la discussion. Dans une discussion sur l'existence de l'âme, la question si ce que ce sujet ressent a une base matérielle n'a aucune importance, de même que la question de sa détermination objective ; car il ne s'agit pas de la forme phénoménale d'un objet, mais de l'existence d'un sujet. La discussion reposait sur un malentendu, car la question de l'existence d'un sujet ne peut pas être résolue par la méthode objective des recherches de sciences naturelles. Existe-t-il une pensée métaphysique, susceptible de la résoudre, c'est là une question à laquelle nous n'avons pas à répondre.

C'est l'unité de l'expérience qui nous force de parler d'un phénomène « psychique », par lequel l'action des facteurs isolés est remplacée par l'action de la relation pure. Dans cette formation de l'unité quelque chose de l'essence du sujet devait se manifester et se manifester en tant qu'unité qui rend le complexe semblable à ce qui, pour ainsi dire, l'assimile. « Tu es pareil à l'esprit que tu comprends. » Ce mot de Gœthe est bien ce qui a été dit de plus profond sur l'esprit. Toute expérience est une assimilation, une réaction réciproque entre l'unité du sujet et l'expérience, par quoi ce sujet non seulement reconnaît ce qu'il expérimente, mais encore et peut-être avant tout se reconnaît soi-même. Mais une telle unité ne peut

pas être composée ni détruite. On peut donner à la matière toute forme voulue. Cela reste toujours une multitude de parties matérielles apte à être décomposée. Que les hommes des sciences de la nature s'occupent des phénomènes objectifs, pourvu qu'ils ne ferment pas les yeux sur les manifestations de l'unité dans la matière qui nous forcent de concevoir le problème métaphysique de l'unité elle-même.

H. J. JORDAN (*Utrecht*).

(*Traduit par* M. NAGEL.)

AUTOUR DU PROBLÈME DE DIEU [1]

I

L'expression « problème de Dieu » est ambiguë. Elle peut désigner les problèmes de toute sorte que la divinité pose à l'homme. Mais elle peut désigner aussi quelque chose de primitif et de plus radical : y a-t-il un problème de Dieu pour la philosophie ? C'est ce dernier point que je vais traiter ; je parlerais donc non de Dieu en lui-même, mais de la possibilité philosophique du problème de Dieu.

La question est très vieille. La philosophie, en effet, à tous les moments importants de son histoire, a dû s'occuper des preuves de l'existence de Dieu ; argument ontologique, les cinq célèbres méthodes de saint Thomas, argument *a simultaneitate* de Duns Scot, etc., etc. Devant ces essais de prouver rationnellement la nécessité de l'existence de Dieu il n'a jamais manqué de philosophes pour considérer ces preuves rationnelles comme insuffisantes, soit qu'ils ne tenaient pas pour concluantes les preuves alléguées en fait, soit qu'ils repoussaient *a priori* la possibilité de toute démonstration rationnelle relative à la divinité. Et alors, ou bien on a adopté une attitude athée, ou bien on a estimé que l'homme possède un sentiment du divin qui varie depuis une belle religiosité jusqu'aux exigences dites vitales, qui le pousseraient à croire en Dieu malgré son incapacité rationnelle de le connaître.

Mais cette question de la possibilité de prouver rationnellement

1. Note du traducteur. — Nous croyons nécessaire d'avertir le lecteur que nous avons été obligé, dans notre traduction, de créer quelques mots correspondant aux termes de M. X. Zubiri. La langue française n'a pas d'équivalent pour « religación », nous avons dû employer le néologisme « religation ». D'autres termes, comme nihilité, fondamentalité, etc., etc., sans être exceptionnels, sont rares en français. Enfin, la connaissance du vocabulaire latin médiéval rendra de grands services pour l'intelligence du texte. C'est pour cela que nous nous sommes permis de ressusciter supposition et suppôt, tombés aujourd'hui en désuétude dans le sens que nous leur donnons (Salvador Révah).

l'existence de Dieu ne coïncide pas formellement avec ce que j'ai nommé le problème de Dieu. Le problème surgit plutôt lorsqu'on fait ressortir la supposition [1] de toute « démonstration » ainsi que de toute « négation », et même de tout « sentiment » de l'existence de Dieu.

A ce moment, la situation a une intime analogie avec celle qui se produisit au sujet de la célèbre question de l'existence d'un monde « extérieur ». L'idéalisme a nié l'existence de choses réelles, c'est-à-dire extérieures au sujet et indépendantes de lui. L'homme serait un être enfermé en lui-même, qui n'aurait nullement besoin d'une réalité extérieure ; si elle existe, elle est inconnaissable. Le réalisme, au contraire, admet l'existence du monde extérieur, mais en vertu d'un raisonnement fondé sur un « fait » évident, l'intériorité du sujet même, et sur un ou plusieurs principes rationnels, évidents de la même manière, tel que, par exemple, le principe de causalité ou un autre semblable. Il ne manque pas de gens qui considèrent ce réalisme « critique » comme non seulement insuffisant, mais plutôt inutile, du fait qu'ils ne trouvent pas de motif valable pour douter de la perception « extérieure » qui nous révélerait, avec une immédiate évidence, le « fait » qu'il y a quelque chose « d'extérieur » à l'homme. C'est le réalisme dit « naïf ».

Or, ces trois attitudes renferment une supposition fondamentale qui leur est commune : l'existence ou l'inexistence du monde extérieur est un « fait », ou bien démontré, ou bien immédiat, ou bien indémontré et indémontrable. Quelle que soit l'attitude définitive que l'on adopte, il s'agit toujours d'un « fait », d'un *factum*. L'idéalisme et le réalisme critique enveloppent, en outre, une autre supposition : l'existence d'un monde « extérieur » est quelque chose « d'ajouté » à l'existence du sujet. Les choses existent « en plus » du sujet. Le sujet est ce qu'il est, en et pour soi, et ensuite — telle est l'opinion du réalisme critique — il a besoin de se saisir d'un monde extérieur pour pouvoir s'expliquer ses propres vicissitudes intérieures. Ainsi donc, on suppose :

1° Que l'existence du monde extérieur est un « fait ».

2° Que c'est un fait « ajouté » aux faits de conscience.

Ces deux suppositions sont plus que discutables. Est-il vrai que

1. Nous traduisons « supuesto » par « supposition » ou « suppôt » suivant les cas Les deux termes sont pris au sens médiéval (N. du T.).

l'existence du monde extérieur soit quelque chose d'ajouté ? Est-il vrai qu'elle soit un simple fait, aussi nécessaire qu'on le veuille, mais tout de même, un « fait » ? Ceci ramène la question vers un plan ultérieur, vers l'analyse de la subjectivité même du sujet. Or, l'être du sujet, dans l'une de ses dimensions, *consiste formellement* dans le fait qu'il est « ouvert » aux choses. Alors, il n'est pas vrai que le sujet existe et qu'il y a des choses « en plus » ; au contraire, être sujet consiste à être ouvert aux choses. L'extériorité du monde n'est pas un simple *factum*, mais plutôt la structure ontologique formelle du sujet humain. En vertu de quoi il pourrait y avoir des choses sans hommes, mais non des hommes sans choses, et cela non par une espèce de nécessité fondée sur le principe de causalité, ni même par une espèce de contradiction logique impliquée dans le *concept* même de l'homme, mais par quelque chose de plus : par ce que cela serait une espèce de *contre-être* ou de contre-existence humaine. L'existence d'un monde extérieur n'est pas quelque chose qui vient à l'homme du dehors ; au contraire, elle vient de lui-même. L'idéalisme avait dit quelque chose de semblable ; mais lorsqu'il parlait de « soi-même » il voulait dire que les choses extérieures sont une position du sujet. Il ne s'agit pas de cela ; le « soi-même » n'est pas un être « enfermé » en soi, mais un être « ouvert » aux choses ; ce que le sujet « pose » par son « ouverture » c'est, précisément, l'ouverture et par là « l'extériorité » par laquelle il est possible qu'il y ait des choses « extérieures » au sujet, qui « entrent » (*sit venia verbo*) en lui. Cette position est l'être même de l'homme. Sans choses, donc, l'homme ne serait rien. A sa nihilité constitutive et ontologique est liée explicitement la réalité des choses. Alors seulement, il y a un sens à se demander en particulier si chaque chose est réelle ou non.

La philosophie actuelle a, pour le moins, réussi à poser en ces termes le problème de la réalité des choses. Elles ne sont ni « faits », ni « ajoutés » ; mais un *constitutivum formale* et, par là, un *necessarium* de l'être humain en tant que tel.

Mais alors, il ne semble pas que, pour ce qui est de Dieu, la situation se soit notablement améliorée. On part de la supposition que l'homme et les choses sont, de prime abord, substantiels, de sorte que s'il y a un Dieu, il existera « en plus » de ces choses substantielles. Les uns font appel à une démonstration rationnelle ; les autres à un sentiment aveugle ; il en est aussi qui trouvent cela inutile et pré-

tendent que c'est un « fait », évident comme tous les faits (comme l'ontologisme de Rosmini et l'idéalisme hegélien) ; et comme ce fait, que serait Dieu, ne peut « se juxtaposer » à rien, cette attitude conduit, en dernier lieu, au panthéisme. Toutes ces attitudes supposent :

1o Que la substantialité des choses exige que l'on démontre qu'il existe un Dieu « en plus » d'elles.

2o Que cette existence est un *factum* (pour les athées) au moins *quoad nos*.

Je disais *quoad nos*. Les démonstrations de l'existence de Dieu distinguent, en effet, soigneusement, son existence *quoad se* et *quoad nos*. La limitation de la raison humaine entraînerait comme conséquence cette distinction nécessaire, en vertu de laquelle toute connaissance de Dieu serait obligatoirement « indirecte ». Mais en quoi consiste cette limitation et, surtout, comment cette limitation (qui pour l'être est quelque chose de *négatif*) acquiert un sens *positif* pour rendre possible et nécessaire la connaissance même de Dieu, ce sont des points que l'on n'a presque jamais éclairés avec une précision suffisante. Ceux qui n'admettent pas cette connaissance voient en cette limitation une porte ouverte au sentiment, à l'irrationnel. Il semble alors que la question préalable est de savoir quel est l'*organon* premier pour arriver à Dieu : la connaissance ou le sentiment.

Et c'est cela, précisément, qui, comme lorsqu'il s'agissait de la réalité du monde extérieur, fait surgir le doute au sujet de la suffisante exactitude des deux suppositions dont nous avons parlé : l'existence de Dieu n'est-elle, *quoad nos*, qu'un *factum* ? N'est-elle rien que quelque chose de nécessairement *consécutif* du mode d'existence de la raison humaine ? Ne serait-elle pas, peut-être, *quoad nos*, quelque chose qui la *constitue* elle-même ? La connaissance ou le sentiment ou toute autre « faculté » sont-ils l'*organon* pour entrer en « relation » avec Dieu ? N'est-il pas plus vrai que ce n'est pas une affaire d'*organon*, car « l'être » même de l'homme est constitutivement un être en Dieu ? Que signifie alors cet « en » ? Quel est, dans ce cas, le sens d'une démonstration de l'existence de Dieu ? Une telle démonstration est-elle devenue oiseuse ou, au contraire, les conditions de la possibilité et du caractère de cette démonstration se sont-elles révélées, d'une manière rigoureuse, à ce moment précis ?

Le problème de Dieu se ramène ainsi à un problème de l'homme.

Et la possibilité philosophique du problème de Dieu consistera à découvrir la dimension humaine à l'intérieur de laquelle cette question *doit* se poser.

II

L'existence humaine, certes, est telle qu'elle consiste à *se trouver* parmi les choses et à *se faire* soi-même, en *prenant garde* à elles et en *étant entraîné* par elles. Dans ce « se faire », l'existence humaine acquiert son essence et son être, c'est-à-dire qu'elle est ce qu'elle est et comme elle l'est. L'existence humaine est *lancée* parmi les choses et, dans ce jet, elle obtient l'élan existentiel. L'indigence constitutive de l'homme, ce fait qu'il n'est rien sans, avec ou par les choses, est la conséquence de ce qu'il est lancé, de sa nihilité ontologique radicale.

Mais ainsi nous n'avons fait que commencer : quelle est la relation de l'homme avec la totalité de son existence ? Quel est le caractère de son lancement parmi les choses ? N'est-ce rien que le fait de « se trouver » existant ? Est-ce seulement ce « simple » fait ou quelque chose de plus ? Sa nihilité ontologique et constitutive ne serait-elle pas plus profonde et radicale ?

Je voudrais faire noter, avant de poursuivre, le caractère de ces explications. On ne peut obtenir le phénomène du « être lancé », ainsi que d'autres auxquels je vais me référer, que dans l'analyse même de l'existence. Tout le sens de ce qui va suivre consiste à essayer de faire voir que l'existence humaine n'est pas décrite avec une précision suffisante tant que l'on ne dit pas que l'homme se trouve existant. Et dans tout cela, ayez constamment devant les yeux l'exemple (rien de plus qu'un exemple) de la réalité du monde extérieur auquel nous avons fait allusion auparavant.

Dès l'abord, j'aimerais mieux dire que l'homme se trouve en quelque sorte *implanté* dans l'existence. Et si nous voulons éviter toute complication, superflue pour le moment, disons que l'homme se trouve implanté dans l'être. Car le mot existence est, en effet très équivoque. Que veut-on dire par là ? De quelle manière l'homme est ? Alors existence désigne quelque chose comme la façon dont l'homme existe, *sistit extra causas*, est hors de ses *causes* qui sont ici les *choses*. Dans ce sens, il n'y aurait pas grand inconvé-

nient à dire qu'exister c'est transcender et, en conséquence, vivre. Bien. Mais l'homme *est-il* son existence ? Nous rencontrons ici un autre sens possible de « exister » qui rendra sans doute la question ambiguë. Exister peut désigner, maintenant, l'être que l'homme a conquis en transcendant et en vivant. Alors il faudrait dire que l'homme n'est pas sa vie, mais qu'il vit pour être. Mais lui, son être, est *en quelque sorte* au-delà de son existence au sens de « vie ». Déjà les théologiens scholastiques disaient que nature et suppôt ne sont pas identiques, particulièrement nature et personne, bien qu'ils entendissent par nature la nature singulière. Boèce définissait le suppôt : *naturae completae individua substantia* ; la personne serait le *suppôt rationnel*. Et les scholastiques ajoutaient que les deux moments se trouvent, entre eux, dans la relation de « ce par quoi l'on est » (*naturans quo*) et de « ce qu'on est » (*suppositum ut quod*). Ainsi, saint Augustin disait : « *Verum haec quando in una sunt persona, sicut est homo, potest nobis quispiam dicere* : *tria ista, memoria, intellectus, et amor, mea sunt, non sua*; *nec sibi, sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem.... Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec HABEO* ». (*De Trin*, liv. XV, c. 22). La personnalité est l'être même de l'homme ; *actiones sunt suppositorum*, par ce que le suppôt est ce qui proprement « est ». Cette question, bien qu'elle soit transcendantale, a été considérée comme byzantine. Et la philosophie, depuis Descartes jusqu'à Kant, refit, avec peine et non sans erreurs, le chemin perdu. L'homme apparaît, chez Descartes, comme une substance : *res* (sans entrer, d'ailleurs, dans la question classique de l'unité, purement analogique, de la catégorie de substance) ; dans la « Critique de la Raison pure », on distingue cette res comme sujet, du *ego* pur, du moi ; dans la « Critique de la raison pratique » on découvre, au-delà du moi, la personne. A la division cartésienne entre choses pensantes et choses étendues, Kant substitua la disjonction entre personne et choses. L'histoire de la philosophie moderne a parcouru ainsi, successivement, ces trois stades : sujet, moi, personne [1]. Mais, qu'est-ce que

1. En réalité, on n'a pas manqué de distinguer ces trois termes comme s'ils constituaient trois couches humaines. Il serait nécessaire de poser le problème de leur unité radicale. Je ne peux entrer ici dans cette question.

la personne, voilà un point que Kant a laissé dans l'obscurité. Il est vrai qu'elle n'est pas seulement la conscience de l'identité, comme pour Locke. C'est quelque chose de plus. D'abord, c'est un être *sui juris*, et cet « être *sui juris* » est un « être impératif catégorique ». Mais on n'atteint pas plus, ainsi, la question essentielle de la personne. Il faut revenir de nouveau à la dimension, strictement ontologique, dans laquelle se mouvait en dernier lieu la scholastique, en vertu de fécondes nécessités théologiques, malheureusement stérilisées dans la polémique pure. Mais cela nous entraînerait trop loin. Dans ce qui suit, le contexte indiquera le sens dans lequel j'emploie le mot « existence ».

Il nous suffit, pour le moment, que la personne soit l'être de l'homme. La personne se trouve implantée dans l'être pour se réaliser. Cette unité, radicale et incommunicable, qu'est la personne, se réalise elle-même, moyennant la complexité de la vie. Et vivre, c'est vivre avec les choses, avec les autres et avec nous-mêmes, en tant que vivants. Cet « avec » n'est pas une simple juxtaposition de la personne et de la vie ; le « avec » est un des caractères ontologiques formels de la personne humaine, en tant que telle, et, en vertu de cela, la vie de tout être humain est, constitutivement, « personnelle ». Toute vie, par ce qu'elle est vie d'une personne, est, constitutivement, une vie ou bien « impersonnelle », ou bien « plus ou moins personnelle », ou bien « dépersonnalisée » ; c'est-à-dire que ce par quoi l'homme se réalise comme personne peut, et en une certaine mesure doit, cacher l'être personnel.

Ceci supposé, ce serait sans doute peu de dire que l'homme se trouve implanté dans l'être. Pour ne pas me perdre dans des développements excessivement prolixes, le lecteur me permettra de faire une énumération concise de quelques propositions que j'estime fondamentales. Qu'on ne voie pas dans leur laconisme autre chose que de la concision.

1° L'homme *existe* déjà comme personne, dans le sens d'être un être dont l'entité consiste à devoir se réaliser comme personne.

2° L'homme se trouve « envoyé » à l'existence, ou mieux l'existence lui est envoyée. Ce caractère *missif*, si l'on me permet l'expression, n'est pas seulement intérieur à la vie. La vie, en supposant qu'elle soit vécue, a évidemment une mission et un destin. Mais ce n'est pas là la question ; la question concerne le suppôt

même. La vie n'*a* pas une mission, mais *est* une mission. La vie, dans sa totalité, n'est pas un simple *factum* ; le factice que l'on présume dans l'existence n'est rien qu'une dénomination provisoire. L'existence n'est pas davantage une splendide possibilité. C'est quelque chose de supérieur. L'homme reçoit l'existence comme si elle lui était *imposée*. L'homme est attaché à la vie. Mais comme nous le verrons plus tard, attaché *à* la vie ne veut pas dire attaché *par* la vie.

3° Ce que lui impose l'existence est ce qui le *pousse* à vivre. L'homme doit, effectivement, se faire parmi et avec les choses, mais il ne reçoit pas d'elles l'impulsion vitale ; il en reçoit, tout au plus, des stimulants et des possibilités de vivre.

4° Ce qui le pousse à vivre, ce n'est pas la tendance ou l'attachement naturel à la vie. C'est quelque chose d'antérieur. C'est quelque chose sur quoi l'homme s'appuie pour exister, pour se faire. L'homme doit non seulement faire son être avec les choses, mais encore il se trouve, pour cela, appuyé *a tergo* sur quelque chose, d'où lui vient la vie même.

5° Cet appui n'est pas un pur point d'appui physique. C'est un appui dans le sens de ce qui nous appuie dans l'existence : c'est ce qui nous fait être. L'homme non seulement n'est rien dans les choses, mais encore par lui-même il n'*est* pas. Il ne lui suffit pas de pouvoir et de devoir se faire. Il a besoin de la force de se faire. Il a besoin qu'on le fasse « se faire » lui-même. Sa nihilité ontologique est radicale ; non seulement il n'est rien sans les choses et sans faire quelque chose avec elles, mais encore par lui-même il n'a pas la force de se faire, d'arriver à être.

6° On ne peut pas dire que nous soyons nous-mêmes cette force. Si nous sommes attachés à la vie, ce n'est pas, cependant, la vie qui nous attache. Étant ce qu'il y a de plus personnel pour nous, puisqu'elle nous fait *être*, c'est, en un certain sens, ce qu'il y a de plus étranger à nous, puisqu'elle nous *fait* être.

7° C'est-à-dire que l'homme, lorsqu'il existe, non seulement se trouve avec des choses qui « sont » et avec lesquelles il doit se faire, mais encore il voit qu'il « faut » se faire et qu'il « doit » être en se faisant. En plus des choses, « il y a » aussi ce qui « fait qu'il y ait ».

8° Ce fait nous est rendu patent dans la simple obligation d'être. L'obligation que nous présumons ici est la conséquence de quelque

chose de plus radical ; nous sommes *liés* à l'existence parce que, préalablement, nous sommes *reliés* à ce qui nous fait exister.

Dans l'obligation, nous sommes simplement *soumis* à quelque chose qui, ou bien nous est imposé extrinsèquement, ou bien nous incline intrinsèquement comme tendance constitutive de ce que nous *sommes*. Dans la « religation [1] » nous sommes plus que soumis ; car nous sommes soumis à quelque chose qui n'est ni extrinsèque ni constitutif de ce que nous sommes, mais qui nous *fait être primitivement*. Il s'ensuit que, dans l'obligation, *nous allons vers* quelque chose qui, ou bien s'ajoute à nous dans son accomplissement, ou tout au moins « s'achève » et se perfectionne. Dans la « religation », au contraire, nous « n'allons pas vers », mais préalablement « nous venons de ». C'est, si l'on veut, un « aller » mais qui ne consiste pas en un « accomplir », mais plutôt en un « vénérer » ce d'où nous sommes venus ; « nous allons » pour autant que nous reconnaissons que « nous sommes venus ». Dans la « religation », plus que l'*obligation* de faire ou le *respect* de l'être (dans le sens de dépendance), il y a la soumission de *reconnaître* ce qui « fait qu'il y ait ».

9° En vertu de quoi, la « religation » nous rend patent et actuel ce que, résumant tout ce que nous avons dit antérieurement, nous pourrions appeler la *fondamentalité* de l'existence humaine ; ce qui est racine et appui à la fois, est fondement d'une façon principale. La fondamentalité n'a donc pas ici un sens exclusivement ou principalement rationnel, mais un sens beaucoup plus radical ; elle est fondement, non en ce que nous sommes de telle ou telle manière, mais en ce que nous *sommes* (si l'on me pardonne l'expression) existant.

10° Ainsi exister est, comme je l'indiquais au début, exister « avec » — avec les choses, avec les autres, avec nous-mêmes —. Cet « avec » appartient à l'être même de l'homme. Ce n'est pas une addition de son cru. Dans l'existence, tout est contenu dans cette forme particulière du « avec ». Ce qui relie l'existence, relie donc le monde entier avec elle. Il est nécessaire de ne pas perdre cela de vue. La « religation » ne concerne pas l'homme, séparément des autres choses, mais elle affecte tout. C'est dans l'homme seulement que la « religation » s'actualise *formellement* ; mais tout apparaît, dans cette actualité formelle de l'existence humaine qu'est la « religa-

1. *Re-ligation* = le fait d'être relié. Nous créons un néologisme, comme l'auteur, pour l'opposer à *ob-ligation*. (Note du traducteur.)

tion », y compris l'univers matériel, comme un champ illuminé par l'éclat de la fondamentalité qui relie.

L'existence humaine, donc, n'est pas seulement *lancée* parmi les choses, mais encore elle est *reliée* par sa racine. La « religation » — *religatum esse, religio, religion* dans son sens premier — est une dimension formellement constitutive de l'existence. Par là, la « religation » ou religion, n'est pas quelque chose que l'on a ou que l'on n'a pas ; l'homme n'*a* pas de religion, mais *velis nolis*, il consiste en une « religation » ou religion. C'est pour cela qu'il peut avoir ou même ne pas avoir *une* religion, des religions positives. Et du point de vue chrétien, il est évident que seul l'homme est capable de révélation, car seul il consiste en une « religation » ; la « religation » est le suppôt ontologique de toute révélation. Les scholastiques parlaient déjà d'une certaine *religio naturalis* ; mais ils ont laissé la chose dans le vague en n'insistant pas davantage sur le sens de cette nature. Naturel ne signifie pas ici une inclination naturelle, mais une dimension *formelle* de l'être même de l'homme. Quelque chose qui lui est constitutif et non pas simplement consécutif. C'est le point essentiel sur lequel je voudrais insister. La religion n'est pas une *propriété*, ni une *nécessité* humaine, mais une dimension formelle de l'être même de l'homme. La religion, en tant que telle, n'est ni un sentiment, ni une connaissance, ni un acte d'obéissance, ni une amélioration de l'action, mais l'actualisation de « l'être relié » de l'homme. Dans la religion, nous n'avons pas surtout une aide pour l'action, mais un fondement pour l'être. C'est pour cela que son « achèvement » ou perfection est le « culte », dans le sens le plus ample et intégral du terme, comme actualisation de la « reconnaissance » à laquelle je faisais allusion auparavant.

11° Et de même que le fait d'être ouvert aux choses nous montre, dans l'ouverture, qu'« il y a » des choses, de même le fait d'être relié nous montre qu' « il y a » ce qui relie, ce qui constitue la racine fondamentale de l'existence. Sans compromis ultérieur, c'est ce que nous désignons tous par le mot Dieu. Mieux qu'infini, nécessaire, parfait, etc., attributs ontologiques *encore* excessivement complexes, je crois pouvoir m'enhardir à nommer Dieu, tel qu'il est patent à l'homme dans sa religation constitutive, *ens fundamentale* ou qui donne le fondement (sous réserve de m'expliquer, dans la suite, sur cet « *ens* »). Ce qui nous relie, nous relie sous cette forme spéciale,

qui consiste à nous appuyer en nous faisant être. Par là, notre existence a un fondement, dans tous les sens qu'a le mot en espagnol. L'attribut premier, *quoad nos*, de la divinité est la « fondamentalité ». Tout ce que nous dirons de Dieu (y compris sa propre négation) suppose que nous l'avons découvert auparavant dans notre dimension de « religation ».

En une certaine manière, donc, de même que l'extériorité des choses appartient à l'être même de l'homme, dans le sens indiqué ci-dessus, c'est-à-dire sans que les choses fassent partie de lui, de même la « fondamentalité » de Dieu « appartient » aussi à l'être de l'homme en tant que celui-ci « est » relié, sans que cela signifie que Dieu, en tant qu'être, soit une partie de l'homme. Dieu n'est rien de subjectif, pas plus que ne le sont les choses « extérieures ». Exister c'est, en l'une de ses dimensions, avoir *déjà* découvert Dieu dans notre « religation ».

Mais extériorité et « religation » sont de signe contraire. L'homme est ouvert aux choses ; il se trouve *parmi* elles, et *avec* elles, et il va *vers* elles, ébauchant un monde de possibilités d'agir avec ces choses. Mais l'homme ne se retrouve pas *avec* Dieu. Dieu n'est pas une chose dans ce sens. Par sa « religation », l'homme n'est pas *avec* Dieu, mais *en* Dieu. *Il ne va pas vers* vers Dieu, ébauchant quelque chose à faire avec Lui, mais *il vient de* Dieu, « devant » faire et se faire. C'est pour cela que *aller vers* Dieu, c'est *être emporté* par Lui. Dans l'ouverture devant les choses, l'homme *se trouve* avec les choses, et il *se pose* devant elles. Dans l'ouverture qu'est la « religation », l'homme *est posé* dans l'existence, implanté dans l'être, comme je disais au début, et il est posé comme venant « de ». Nous nous mouvons, nous vivons et nous sommes en Lui ; et cet « en » signifie : 1° être relié ; 2° l'être constitutivement. Le problème de Dieu *est* le problème de la religion ou « religation ».

Ceci n'est pas une démonstration ni rien de semblable, mais un essai d'indication de l'analyse ontologique d'une de nos dimensions. Le problème de Dieu n'est pas une question que l'homme se pose, comme il peut se poser un problème scientifique ou vital, quelque chose, en définitive, qui pourrait ne pas être posé, mais c'est un problème *déjà* posé dans l'homme par le simple fait (qu'on excuse une fois de plus l'imperfection de l'expression) qu'il se trouve *implanté* dans l'existence.

III

Donc, comme Dieu est quelque chose qui touche l'être même de l'homme, toute discussion au sujet des « facultés » qui nous portent principalement vers lui devient caduque. Dieu est patent dans l'être même de l'homme. L'homme n'a pas besoin d'arriver à Dieu. L'homme consiste à venir de Dieu, et, par là, à être en lui. Les *aspirations* du cœur sont proprement un vague romantisme qui ne nous sert à rien. Ces élans ou ravissements [1] vers l'infini, cette sentimentalité religiosoïde n'est, tout au plus, que l'*indice* et l'*effet* de quelque chose de plus profond : « l'être en Dieu » de l'homme.

Pour éviter toute équivoque, il serait bon d'ajouter que le point de vue que je soutiens ici n'a rien à voir avec ce qui fut appelé en son temps « la philosophie de l'action ». L'action est quelque chose de pratique. Or ici il ne s'agit ni de théorie, ni de pratique, ni de pensée, ni de vie, mais de l'être de l'homme. Ce livre splendide et formidable qu'est L'*Action* de Blondel, n'atteindra sa merveilleuse efficacité intellectuelle qu'en portant le problème sur le terrain solide d'une ontologie. Et j'incline à croire que Dieu n'est pas principalement une « amélioration » nécessaire pour l'action, mais plutôt le « fondement » de l'existence découvert dans notre être même, dans sa « religation » constitutive.

La connaissance *pure*, en tant que telle, n'est pas plus favorable. Parce qu'il y a dans la connaissance deux dimensions distinctes : l'une, ce qui est connu effectivement dans la connaissance ; l'autre, ce qui nous porte à connaître. L'homme est porté à connaître par son propre être. Et, précisément, parce que son être est ouvert et relié, son existence est nécessairement un essai de connaissance de Dieu et des choses. Ceci requiert quelque considération spéciale.

Mais auparavant une observation. Il ne s'agit pas non plus d'une expérience de Dieu. En réalité, il n'y a pas d'expérience de Dieu pour des raisons plus profondes que celles pour lesquelles il n'y a pas, à proprement parler, d'expérience de la réalité. Il y a une expérience des choses réelles, mais la réalité même n'est pas objet d'une ou de plusieurs expériences. C'est quelque chose de supérieur ;

1. « Arrebatos » et « arrobos » sont des termes de la mystique espagnole. (Note du traducteur.)

la réalité, en un certain sens, est elle-même ; elle est elle-même dans la mesure où être, c'est être ouvert aux choses. Il n'y a pas plus une expérience de Dieu, comme si celui-ci était une chose, un fait ou quelque chose de semblable. Il y a mieux. L'existence humaine est reliée et douée de fondement. La possession de l'existence n'est en aucun sens, une expérience ; et elle n'est pas plus une expérience de Dieu.

La vaine controverse entre une méthode dite d'immanence et une méthode de transcendance n'a pas de sens, parce que ce qui n'a pas de sens, c'est d'avoir besoin d'une méthode pour *arriver* à Dieu. Dieu n'est pas quelque chose qui est en l'homme comme sa partie, ni qui lui est ajouté du dehors ; ce n'est ni un état de conscience, ni un objet. Ce qu'il y a de Dieu en l'homme, c'est la « religation » par laquelle nous sommes ouverts à lui. C'est pour cela qu'on ne peut, en toute vigueur, parler de relation avec Dieu. Ou si l'on veut, toute *relation* avec Dieu suppose préalablement que l'homme *consiste* à rendre patents Dieu et les choses, bien que les deux évidences aient un sens différent.

IV

L'homme, en effet possède entre autres une faculté de connaître. L'entendement connaît si quelque chose est ou non, si elle est d'une *manière* ou d'une autre, *pourquoi* elle est de cette manière et non d'une autre. L'entendement se meut toujours dans le « est ». Ceci a pu faire penser que le « est » est la forme primitive sous laquelle l'homme entre en contact avec les choses. Mais ceci est excessif. Dans la connaissance, l'homme comprend ce qui « est » : et il le connaît comme « étant ». Les choses se convertissent alors en êtres. Mais l'être suppose l'avoir. Il est possible que, par la suite, ils coïncident : ainsi pour Parménide, « il y a » seulement ce qui « est ». Mais l'on ne peut, comme le fait le même Parménide, convertir cette coïncidence en une identité entre être et avoir, comme si chose et être fussent synonymes. Et, en effet, déjà Platon, continuant Démocrite, soupçonnait qu' « il y a » quelque chose qui « n'est pas », dans le sens de l'être, c'est-à-dire de « la chose qui est », que nous a révélée Parménide. Et Aristote nous montra quelque chose qu' « il y a » et qui « n'est pas », soit par ce qu'elle survient à quelqu'un qui propre-

ment « est », soit parce qu' « elle n'est pas encore ». Si la langue grecque n'avait pas possédé un seul verbe εἶναι, être, pour exprimer les deux idées de l'être et de l'avoir (il en est de même en latin), les grands paradoxes de son ontologie se seraient notablement simplifiés et éclairés. L'obligation de se servir seulement de « est », força Platon à affirmer que ce qui « n'est pas » « est ». On pourrait, peut-être, assez bien exprimer une des découvertes de la philosophie postéléate en disant qu'elle cherche à capter, du point de vue de l'être, quelque chose qu' « il y a » mais qui est « de ce qui n'est pas ».

Donc l'homme comprend ce qu' « il y a » ; l'être est toujours « être » de ce qu' « il y a ». Et cet « avoir » se constitue dans « l'ouverture » radicale par laquelle l'homme est ouvert aux choses et se trouve avec elles. De même que ce « retrouver » appartient à son être, de même lui appartient l'intellection des choses, c'est-à-dire comprendre qu'elles « sont ».

Déjà à l'intérieur de l'orbite de l'être, et par là, de la connaissance, au sens le plus large, nous disons que les choses sont ou ne sont pas ; mais nous employons le mot être dans plusieurs acceptions : ceci *est* un homme, ceci *est* rouge, il *est* vrai que deux et deux font quatre, etc. C'est pour cela que, depuis Aristote, on répète qu'il est bien problématique que tous ces savoirs au sujet de l'être des choses constituent une seule science, un seul savoir. Et, depuis Aristote aussi, on a répondu affirmativement en disant que tous ces sens du mot « être » ont une unité analogique, qui est fondée sur la manière *différente* dont chacun d'entre eux implique *un même* sens fondamental : être dans le sens de chose. La chose est, donc, proprement ce qui est : l'être proprement tel. Il y a donc : 1° l'être *simpliciter*, chose ou substance ; 2° tout le reste, qui dans sa diversité offre aussi une *ratio entis* diverse, selon la mesure que les choses ont par rapport à la substance. En vertu de quoi, les savoirs relatifs à l'être des choses forment une seule science, la science de l'être en tant que tel, la philosophie première ou métaphysique. La philosophie n'est pas, pour Aristote, une science de l'être, parce que, selon lui, il n'y a pas *un* concept de l'être. La philosophie est seulement la science des êtres dans leur entité, c'est-à-dire qu'elle vérifie dans quelle mesure ils ont une *ratio entis*.

Comme l'homme est ouvert « aux » choses « l'être » que l'entende-

ment saisit principalement est l'être des choses. Aristote s'est borné à le constater ; la philosophie doit, cependant, l'interpréter. On répète déjà, depuis longtemps, que les premiers objets *adéquats* de la connaissance, ce sont les choses. Et l'on est obligé d'ajouter que cette adéquation se fonde sur ce que l'existence humaine consiste à « être ouvert » aux choses et, par là, à être constitutivement dirigé vers elles. C'est pour cela que toute connaissance de soi est constitutivement un *retour* depuis les choses vers soi-même. Et lorsqu'on tente ce retour, la plus grande difficulté réside dans l'inadéquation forcée de cet « est » des choses, appliqué à ce qui n'est pas chose, à l'existence humaine. Alors le « soi-même » n'entre pas dans le « est ».

Ceci nous fait comprendre que le dialectique ontologique n'est pas une simple application d'*un* concept, le concept de « l'être », à de nouveaux objets. Il n'y a pas un « est », pur et abstrait, qui soit « un ». C'est pour cela que la dialectique de l'être n'est pas une simple *application*, ni une *extension* de l'idée de l'être à diverses régions d'êtres, mais une *constitution* progressive de l'ambiance même de l'être, rendue possible par la découverte progressive de nouveaux objets, ou régions (ou quoi que ce soit) qui obligent à reformer *ab initio* le sens même de l'être, en le conservant, mais en l'absorbant dans une unité supérieure. Si l'on maintient l'idée de l'analogie, il faudra dire que l'analogie n'est pas une simple corrélation formelle, mais qu'elle enveloppe une *direction* déterminée, selon laquelle on part du « est » des choses pour *se diriger*, *in casu*, vers le « est » de l'existence humaine, en passant par le « est » de la vie, etc. Comme cet « est » ne peut être simplement transféré à l'existence humaine, l'ontologie de celle-ci devient absolument problématique. Supposons le problème résolu. Pour cela, il aura fallu *retourner* au « est » des choses, pour le modifier. Sont essentiels à la dialectique ontologique, non seulement la direction, mais encore le *retour* à l'origine radicale. Lorsque nous avons achevé ce retour, nous opérons sur le « est » des choses. C'est-à-dire, troisième moment, moment de radicalisation, l'analogie *se maintient* sur ce qui est entendu au point départ pour *le modifier* ; en quoi consiste cette modification ? Il ne s'agit pas simplement d'ajouter ou d'enlever des détails, mais de donner au « est » un nouveau sens, qui permette d'y loger le nouvel objet. On n'a pas seulement découvert un nouvel être dans son

entité, mais une *nouvelle ratio entis* [1]. Et cela, en restant dans l'être antérieur, mais en la regardant à partir du nouveau. De sorte que ce dernier être qui, au début, s'était présenté à nous comme problème, a maintenant rendu problématique le premier. La solution du problème a consisté à garder le concept, mais en le résorbant toutefois dans une nouvelle *ratio*. Je crois essentielle cette distinction entre concept et *ratio entis*. Élargissant la phrase d'Aristote, il faudrait dire que l'être, en tant que « concept », s'entend de diverses manières, mais que surtout c'est la « raison même de l'être » qui s'entend diversement. Et cela dans un sens si radical, qu'il embrasserait des formes du « est », non moins véritables que celle de l'être, en tant que tel : la mythologie, la technique ont aussi leur *ratio entis*. La dialectique ontologique est, avant tout, la dialectique de ces *rationes*.

Dans notre cas, les « choses » étant regardées du point de vue de l'existence humaine, elles nous obligent à conserver leur « est », en éliminant cependant ce qui est particulier à la « choséité », en tant que telle.

Ainsi donc, l'entendement se trouve non seulement devant ce fait qu'« il y a » des choses, mais encore devant cet autre qu' « il y a » ce qui relie et donne un fondement à l'existence, Dieu. Du point de vue de la religion, il est donc à la fois possible et nécessaire de poser le problème intellectuel de Dieu. Notre analyse non seulement n'a pas éliminé l'intellection de Dieu, non seulement elle ne l'a pas rendue superflue, mais au contraire elle nous aiguille inexorablement vers elle, avec tout son *problématisme* radical ; elle nous oblige à poser le problème de Dieu.

En effet, si le retour qui nous portait à nous comprendre nous-mêmes, depuis les choses, était « radical », est encore plus radical celui qui nous amène à comprendre, non ce qu' « il y a », mais ce qui « fait qu'il y ait ». Toute possibilité de comprendre Dieu dépend donc de la possibilité de le loger (si l'on me permet l'expression) dans le « est ». Il ne s'agit pas seulement d'élargir le « est » pour y loger Dieu. La difficulté est plus profonde. Nous ne savons pas, de prime abord, s'il est possible de le faire. Et ceci sous une forme beaucoup plus

1. J'entends ici par *ratio* quelque chose d'antérieur au concept : ce qui permet de former le concept en question. Dans une certaine façon, on pourrait, pour le moment, prendre ce mot comme équivalent de « sens ». En revanche, le *concept* est la notion que nous élaborons lorsque nous considérons la chose à l'intérieur d'une certaine *ratio* ou d'un certain « sens ».

radicale que lorsqu'il s'agissait de l'existence humaine. Le « est » se lit toujours dans le « il y a ». Malgré toutes ses particularités, l'existence humaine est « de ce qu'il y a ». Mais Dieu n'est pas de « ce qu'il y a ». Dieu est ce qui « fait qu'il y ait » avoir. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'un côté l'existence et de l'autre Dieu et qu' « ensuite » Dieu fait qu'il y a l'existence. Non, la forme première sous laquelle « il y a » Dieu pour l'homme, c'est le fait même de « donner un fondement », d'être doué d'un fondement, si l'on veut. C'est pourquoi la possibilité de trouver un sens de « est » pour Dieu, est un grave problème. Que l'être ait quelque chose à voir avec Dieu, cela résulte du fait que les choses qu' « il y a », sont. Mais le problème est, justement, de savoir en quoi consiste ce fait de les avoir. « L'être » de la métaphysique ne s'identifie en nulle manière avec Dieu. En Dieu, l'avoir dépasse infiniment l'être. Dieu est au-delà de l'être.

« *Prima rerum creatarum est esse* », disaient déjà les platonisants du Moyen âge : « *Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis* »..., répétait maître Eckhart et avec lui toute la mystique chrétienne. Quand on a dit de Dieu qu'il est le *Ipsum esse subsistens*, on a peut-être dit de Lui tout ce que nous pouvons dire, en nous comprenant, mais nous n'avons touché, même de loin, à Dieu dans sa perfection divine. Les expressions antérieures n'ont ici aucun sens mystique, mais elles désignent quelque chose de parfaitement sensible et concret. Dieu est connaissable dans la mesure où on peut le loger dans « l'être » ; il est inconnaissable dans la mesure où on ne peut l'y loger. La possible analogie ou unité entre Dieu et les choses a un sens radicalement distinct de l'unité de l'être à l'intérieur de l'ontologie extra-divine. Nous ne savons pas, de prime abord, si Dieu est un être, ni dans quelle mesure il l'est. Ou mieux, *nous savons* qu'il y a un Dieu. Mais nous ne le *connaissons* pas encore. Tel est le *problème* théologique.

Mais, je le répète, cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une simple application ou extension de l'idée de l'être. Il s'agit de découvrir une nouvelle *ratio entis* qui rendra tout problématique, y compris les choses mêmes, les hommes et la propre personne. Il s'ensuit que le problème que pose Dieu ne se réfère pas seulement à Lui, mais encore à tout le reste, puisque, à sa lumière, tout a un sens distinct, sans cesser d'être ce qu'il était auparavant. Prenons un exemple. Pour Aristote, la substance est l'être suffisant pour exister séparément.

Ainsi elle s'oppose à l'accident. Et ce sens apparaît, à son tour, d'une manière positive dans la contemplation des choses, lorsque nous voyons comment les unes arrivent à être à partir des autres, c'est-à-dire comment elles sont susceptibles de mouvement. Quand, dans la genèse des choses, l'une d'entre elles arrive à se suffire à elle-même, indépendamment et séparément des autres, nous disons qu'elle existe, qu'elle a une consistance propre, que c'est une substance. En revanche, saint Thomas voit les choses sortant de Dieu. Il définit, ainsi, la création : *emanatio rerum quoad totius esse*. Les choses s'opposent avant tout au néant, et il appellera substance ce qui peut recevoir l'existence de Dieu sans qu'il soit nécessaire que Dieu le produise dans un sujet antérieur. L'idée aristotélicienne de « suffisance », conservée encore dans son intégrité, acquiert un sens distinct à la lumière de la nouvelle *ratio entis* : c'est une suffisance par rapport à l'inhérence, mais du point de vue de l'existence *ex nihilo* c'est une suffisance purement relative à l'aptitude. (L'interférence de ces deux points de vue se manifeste dans l'ontologie de Spinoza). Daus ce point de vue, le « est » du monde physique change radicalement de sens. Pour Aristote, il acquérait son sens à partir du devenir ; pour saint Thomas, à partir de la création *ex nihilo*, c'est-à-dire, à partir de son Dieu. Faisons abstraction de l'idée spéciale de Dieu, propre au christianisme. Prenons-le seulement comme illustration de ce que j'ai voulu dire : vu de Dieu, le monde entier acquiert une nouvelle *ratio entis*, un nouveau sens de « est ». Lorsque Dieu est problème, le monde aussi l'est en même temps.

L'existence reliée est une « vision » de Dieu dans le monde et du monde en Dieu. Elle illumine tout d'une nouvelle *ratio entis*. Alors et *alors seulement*, c'est-à-dire *lorsqu'on suppose cette vision*, cette *ratio*, et, par là, la « religation », on peut tenter une démonstration « discursive » de l'existence et des attributs d'entité et d'action de Dieu. Une telle démonstration ne serait pas la découverte première de Dieu, mais elle signifierait que Dieu et le monde se trouvent liés « à cause de l'être ». Le « faire qu'il y ait » se serait converti en causalité divine, dans l'un ou l'autre sens. Mais ce serait une explication ontologique réussie à l'intérieur d'une vision préalable des choses, que l'on obtient à partir du lien premier par lequel tout, dans la « religation », se montre relié à Dieu. Notre analyse non seulement

n'a pas rendu inutile la marche de l'entendement vers Dieu, mais encore elle l'exige nécessairement.

Par là, je ne préjuge en rien du résultat de cette tentative inexorable de connaître Dieu ; je ne préjuge pas de ce qu'est Dieu, d'où il se trouve ; c'est-à-dire que la question : qui est Dieu ? reste posée. Je me suis proposé uniquement d'éclairer la dimension à l'intérieur de laquelle on rencontre le problème et où il se trouve *déjà* posé : la « religation » constitutive de l'existence humaine. Dès l'instant où comprendre, c'est comprendre ce « qu'il y a », il en résultera que toute existence enferme un problème théologique et que, par là, le dit problème est essentiel à toute religion. La théologie n'est pas une réflexion superposée à la religion, mais un moment constitutif de celle-ci. Je ne voulais montrer que cela.

V

Il faut examiner maintenant quelle signification possède l'*athéisme*. Mais auparavant, il convient de compléter ce qui a été dit au sujet de la « religation » par quelques considérations relatives à la liberté. Mais liberté peut s'entendre en de nombreux sens.

La liberté peut désigner, en premier lieu, l'*usage de la liberté* dans la vie : nous parlons ainsi d'un acte libre ou non libre.

Mais le mot peut désigner quelque chose de plus profond. L'homme peut faire usage ou non de sa liberté, même il peut se voir privé d'elle partiellement ou totalement, par des forces soit internes soit externes Mais il ne serait pas sensé de dire la même chose d'une pierre. L'homme ne se distingue pas de la pierre en ce qu'il *exécute* des actions libres, faculté dont la pierre se trouve démunie, mais la différence est plus radicale : l'existence humaine est liberté ; exister, c'est se libérer des choses, et par cette libération nous pouvons être tournés vers elles, les comprendre ou les modifier. Liberté signifie alors *libération*, existence libérée.

Dans la « religation », l'homme ne possède la liberté dans aucun de ces deux sens. De ce point de vue la « religation » est une limitation. Mais l'usage de la liberté aussi bien que la libération émergent de la *constitution* radicale d'un être dont l'essence est liberté. L'homme est implanté dans l'être. Et cette implantation qui le constitue dans

l'*être*, le constitue comme être *libre*. L'homme *est* [1] libre, il l'est effectivement. La « religation », par laquelle l'homme existe, lui confère sa liberté. Réciproquement l'homme acquiert sa liberté, se constitue en être libre, par la « religation ». La « religation » prend alors un sens positif. En tant qu'usage de la liberté, la liberté est quelque chose d'intérieur à la vie ; en tant que libération, c'est l'événement radical de la vie, c'est le principe de l'existence dans le sens de transcendance et de vie ; en tant que constitution libre, la liberté est l'implantation de l'homme dans l'être en tant que personne, et elle se constitue là où se constitue la personne, dans la « religation ». La liberté est seulement possible comme une liberté « pour » et non uniquement comme une liberté « de », et en ce sens elle est seulement possible comme « religation ». La liberté n'existe que dans un être implanté dans la « fondamentalité » maxima de son être. Il n'y a pas de « liberté » sans « fondement ». L'*ens fundamentale*, Dieu, n'est pas une limite extrinsèque à la liberté, mais, au contraire, la « fondamentalité » confère à l'homme son être libre : 1° parce qu'elle respecte l'usage de sa liberté ; 2° parce qu'elle respecte la libération ; 3° parce qu'elle constitue l'homme comme être doué de fondement ; l'homme existe et son existence consiste en ce *qu'on le fait* être librement. C'est une structure essentielle qu'il faudrait approfondir de nouveau. Sans « religation » et sans ce qui relie, la liberté serait pour l'homme sa plus grande impuissance et son désespoir radical. Avec la « religation » et avec Dieu, la liberté est sa plus grande puissance, si grande que c'est avec elle qu'il constitue sa propre personne, son propre être, intime et intérieur, en face de tout, même en face de sa propre vie.

Les actions, en effet, sont le propre des suppôts et dans notre cas, des personnes. C'est pour cela que l'homme n'*est* pas son existence, mais que l'existence est *sienne*. Ce que l'homme *est*, ne consiste pas dans l'écoulement effectif de sa vie, mais dans ce fait « d'être sien ». Lorsqu'il s'agit du suppôt humain, cet « être sien » est quelque chose de distinct *toto coelo* de la manière dont un attribut est propriété d'une substance. Le « être sien » de l'homme est quelque chose qui, en une certaine façon, est entre ses mains. L'homme assiste à l'écoulement de tout, même de sa propre vie, et sa per-

1. Le français n'ayant pas deux verbes pour l'idée d'être, on ne peut traduire l'expression « esta siendo », mot à mot : est étant. (Note du traducteur.)

sonne « est » au-delà de l'écoulement et de l'arrêt. En vertu de quoi, l'homme peut modifier le « être sien » de la vie. Il peut, par exemple, « se repentir » et, ainsi, rectifier son être, allant jusqu'à « le convertir » en un autre. Il a aussi la possibilité de « pardonner » à son prochain. Aucun de ces « phénomènes » ne se réfère à la vie en tant que telle, mais à la personne. Tandis que la vie s'écoule et passe, l'homme « est » ce qui lui reste de « sien » après qu'est arrivé tout ce qui doit lui arriver.

Grâce à cette transcendance de l'être de l'homme par rapport à sa propre vie, la personne humaine peut se retourner contre la vie et contre elle-même. Ce qui *nous fait être* libres, nous fait *être libres*, être libres effectivement, et par là, pouvoir agir effectivement contre nous-mêmes. Le contre-être est essentiel à l'être de l'homme. Mais le *contre-être* est plutôt est un *être*-contre ; il suppose, donc, la « religation ». L'homme se retourne contre lui-même dans la mesure où *déjà* il existe. Par le fait qu'il est relié, l'homme en tant que personne est, en une certaine manière, un sujet absolu, détaché de sa propre vie, des choses, des autres. Absolu aussi, en un certain sens, devant Dieu, car s'il est implanté dans l'existence par la « religation », il l'est aussi comme quelque chose dont l'être est d'être en se faisant, et par là, comme quelque chose de constitutivement sien. Dans sa « religation » première, l'homme acquiert sa liberté, son relatif être absolu. Absolu parce qu'il est « sien », relatif parce qu'il est « acquis ».

VI

Si cela est ainsi, si l'homme est constitutivement relié, on doit se demander ce qu'est l'athéisme et comment il est possible.

Il convient de noter, dès l'abord, qu'un véritable athéisme est chose par trop difficile et subtile. Ce qu'on a l'habitude d'appeler athéisme consiste, la plupart du temps, en des attitudes purement pratiques, et, presque toujours, en négation d'une certaine idée de Dieu, par exemple, de celle qui est contenue dans le Credo chrétien. Mais la non croyance dans le christianisme et, en général la non-acceptation d'une certaine idée déterminée de Dieu, n'est pas rigoureusement un athéisme *simpliciter*.

Ce qu'il faut expliquer, c'est ce qui rend possible l'athéisme véritable. L'athéisme est ainsi, dès l'abord, un problème et non la

situation première de l'homme. Si l'homme est constitutivement relié, le problème consistera non dans le fait de *découvrir* Dieu, mais dans la possibilité de le *cacher*.

Pour cela, il faut se rappeler que l'homme est une personne, en un sens uniquement radical ; il l'*est* déjà en tant qu'il ne peut être si ce n'est en *réalisant* une personnalité. On accomplit cette réalisation en vivant. Il s'ensuit que dans le fait d'être une personne est donnée la possibilité ontologique de « cacher » la « religation », et, ainsi, de perdre apparemment la « fondamentalité » de l'existence. Apparemment, car cette perte est uniquement la manière dont celui qui s'est perdu dans la complexité de la vie, sent la personnalité. La personne est, en tant que telle, la plus grande simplicité, mais c'est une simplicité qui *est conquise* à travers toute la complexité de la vie. La tragédie de la personnalité réside dans le fait que, sans vivre, il est *impossible* d'être une personne ; on est une personne dans la mesure où l'on vit. Mais plus on vit, plus il est *difficile* d'être une personne. L'homme doit s'opposer à la complication de sa vie pour l'absorber énergiquement dans la simplicité supérieure de la personne. Dans la mesure où l'on est incapable de le réaliser, on est aussi incapable d'exister en tant que personne réalisée. Et dans la mesure où l'on est dissous dans la complication de la vie, on est près de se sentir délié et d'identifier son être avec sa vie. L'existence qui se sent déliée est une existence *athée*, une existence qui n'arrive pas au fond d'elle-même. La possibilité de l'athéisme est la possibilité de se sentir délié. Et ce qui rend possible le fait de se sentir délié, c'est la suffisance de la personne à se faire elle-même, c'est, donc, le *succès* des forces vitales. Le succès de la vie est le grand créateur de l'athéisme. La confiance radicale, l'abandon à *ses* propres forces d'existence, l'absence de la « religation », sont un même phénomène. Seul un esprit supérieur peut conserver sa « religation » au milieu du succès compliqué de ses forces d'existence.

Ainsi déliée, la personne s'implante en elle-même, et la vie acquiert un caractère absolument absolu. C'est ce que saint Jean appela, en une phrase splendide, l'*arrogance de la vie*. Par elle, l'homme se donne comme fondement à lui-même. La théologie catholique a toujours vu dans l'orgueil le péché capital entre les péchés capitaux ; et la forme capitale de l'orgueil, c'est l'athéisme.

La possibilité la plus proche de la personne, en tant que telle,

c'est l'orgueil. En lui, le succès de la vie cache son propre fondement, et l'homme se délie en s'implantant en lui-même. En parodiant Héraclite, on pourrait dire que Dieu aime à se cacher. Et déjà les Saintes Écritures nous rappellent que Dieu résiste aux orgueilleux.

Il en résulte que la forme fondamentale de l'athéisme est la révolte de la vie. Peut-on appeler cela un véritable athéisme ? C'en est un, d'une certaine façon, dans le sens que je viens d'indiquer. Mais au fond, il ne l'est peut-être pas. C'est plutôt *la divinisation de la vie*. En réalité, au lieu de nier Dieu, l'orgueilleux affirme plutôt qu'il est Dieu, qu'il se suffit totalement à lui-même. Mais alors, il ne s'agit pas, à proprement parler, de nier Dieu, mais de se mettre d'accord sur celui qui est Dieu. Il est possible de dire : il y en a qui renoncent d'une telle façon à Dieu, qu'ils n'admettent même pas la divinisation de la vie. Mais d'où cette attitude reçoit-elle sa force et sa possibilité, si ce n'est de ce pouvoir universel de nier, derrière lequel se cache l'omnipotence même du négateur et de la négation ? Nier dans l'athéisme la divinisation de la vie, c'est chasser la vie de soi-même et rester sans sa propre vie. On n'a pas divinisé la vie, mais la personne. L'athée, sous telle ou telle forme, fait de lui un Dieu. L'athéisme n'est pas possible sans un Dieu. La personne humaine, lorsqu'elle s'implante en elle-même, le fait par la force qu'elle a et qu'elle croit être son être ; témoignage d'autant plus éloquent de ce qui, par la « religation », le fait être. Lorsqu'il est délié, l'homme est rendu possible par Dieu, il est en Lui sous cette forme paradoxale qui consiste à nous laisser être sans nous préoccuper de Lui, ou comme nous disons en espagnol, à « être abandonnés de la main de Dieu ». L'homme ne peut *se sentir* que relié ou bien délié. Par là, l'homme *est* radicalement relié. Etre délié, dans son cas, c'est déjà être relié.

C'est pour cela qu'il n'y a pas de meilleur moyen de se rendre compte de la vanité ou du fondement de l'orgueil, que l'*échec* de l'existence qui se relie à son pur *factum*. Je ne me réfère pas aux échecs que l'homme peut éprouver dans la vie, mais à cet « échec » qui, ne *connaissant* même pas les « échecs », *est* « l'échec », l'échec radical d'une vie et d'une personne qui ont essayé de se substantiver. Alors la vie *fondée* sur elle-même, apparaît intérieurement comme *sans fondement*, et par là, rapportée à un fondement dont elle se voit privée.

L'angoisse cosmique n'est pas la manière la plus profonde de tomber sur le néant et de réveiller l'être. Il y a un autre événement (appelons-le ainsi) encore plus radical : c'est celui qui nous envahit quand, devant la mort subite d'un être cher, nous disons que « nous ne sommes rien ». En revanche, nous sentons la réalité, le fondement de la vie, dans ces cas où celui qui meurt le fait en faisant sienne la mort même, en l'acceptant, comme un juste couronnement de son être, avec la force qui lui vient de ce à quoi il est relié.

C'est pour cela que l'athée véritable peut cesser d'être relié mais lorsqu'on le laisse être véritablement athée en l'obligeant à l'être jusque dans ses ultimes conséquences. Sans quoi, l'athéisme se découvrira comme étant soi-même athée en et avec Dieu. L'échec, qui nous guette constitutivement, assure toujours la possibilité d'une redécouverte de Dieu.

Cette arrogance de la vie a revêtu diverses formes. L'homme a une vie ; et il y a dans la vie humaine, en tant que telle, une possibilité de se complaire exhaustivement en elle-même. Sous l'une ou l'autre forme, cela nous conduirait à un athéisme provenant d'un *peccatum originale*. Mais l'homme, outre qu'il a une vie, est une personne, et a, par là, la plus grande possibilité de s'implanter en lui-même. Ceci nous conduirait à un athéisme personnel, à un *peccatum personale*. Mais l'homme a, de plus, une histoire, un esprit objectif, comme l'appelait Hegel. A côté du péché originel et du péché personnel, il faudrait introduire schématiquement dans la théologie le péché des temps, le *péché historique* [1]. Le monde est, à chaque époque, doté de grâces et de péchés particuliers. Il n'est pas forcé qu'une personne porte sur elle le péché des temps, ou s'il en est ainsi, il n'est pas licite de le lui imputer personnellement. C'est entendu ; mais je crois sincérement qu'il y a un athéisme de l'histoire. Le temps présent est un temps d'athéisme, une époque orgueilleuse de son propre succès. L'athéisme affecte aujourd'hui, *primo et per se*, notre temps et notre monde. Ceux d'entre nous qui ne sont pas athées, sont ce qu'ils sont, malgré leur époque, de même

1. Je ne veux pas traiter maintenant la question de ce que dans l'athéisme et, en général, dans tous les actes humains, il peut y avoir ou ne pas y avoir de péché *sensu stricto*. Ce qui m'importe c'est le triple qualificatif de personnel, historique et originel.

que les athées d'autres époques le furent, malgré la leur [1]. Notre époque est riche de ce type de vies, exemplaires à tous les points de vue, mais devant lesquelles surgit toujours une dernière question : « Bon, et après ? »... ; existences magnifiques, à l'allure splendide, déliées de tout, errantes et vagabondes.... Comme époque, notre époque est une époque sans « religation » et sans fondement. C'est pourquoi le problème religieux d'aujourd'hui n'est pas un problème de confessions, mais le problème religion-irreligion. Et, évidemment, nous ne pouvons oublier qu'elle est aussi l'époque de la crise de l'intimité.

Comme celle-ci ne peut être une position ultime, l'homme s'est saisi de toute sorte d'appuis. Aujourd'hui, le tour de la philosophie paraît être arrivé. Depuis plus de deux siècles, la philosophie de l'athée s'est convertie en religion de sa vie. Et nous sommes aujourd'hui à moitié convaincus que la philosophie *est* cela. Je n'ai pas encore réussi à partager cette opinion. Il est possible que l'homme s'empare de la philosophie pour pouvoir vivre, il est possible que la philosophie ne soit qu'une ἕξις de l'intelligence ; mais c'est une chose très différente de croire que la philosophie n'est qu'un mode d'existence. Dans le fond d'une grande partie de la philosophie actuelle gît une divinisation subreptice de l'existence [2].

Il est probablement nécessaire de purifier encore l'expérience. L'heure viendra assurément où l'homme, dans son échec intime et radical, se réveillera comme d'un rêve en se trouvant en Dieu, et en se rendant compte que dans son athéisme, il n'a fait qu'être en Dieu. Alors il se trouvera relié à Lui, non pas précisément pour fuir le monde, des autres et de soi-même, mais au contraire, pour pouvoir attendre et se soutenir dans l'être. Dieu ne se manifeste pas premièrement comme négation, mais comme ce qui donne le fondement, comme ce qui rend possible l'existence. La « religation » est ce qui rend possible l'existence, en tant que telle.

1. Cette idée du péché historique m'a été suggérée par Ortega, qui insiste fréquemment sur ce que les vices de l'époque et de la société ne sont pas nécessairement imputables à l'individu.

2. Je ne suis pas suspect de manque d'enthousiasme pour la philosophie actuelle. Ces lignes en sont le témoignage le plus éloquent. Presque toutes les suppositions qu'elles impliquent lui appartiennent formellement, et celui qui la connaît pourra les identifier à première vue. Mais je crois sincèrement qu'on a commis un oubli lamentable, hautement symptomatique, en laissant de côté la religation.

VII

Je voudrais donner une conclusion à cette brève note. Je n'y ai pas donné une *démonstration* rationnelle de l'existence de Dieu. Je n'ai même pas fourni un *concept* de Dieu. Je n'ai fait qu'essayer de découvrir le point où le problème surgit et la *dimension* à l'intérieur de laquelle il est déjà posé : la « *religation* » constitutive et ontologique de l'existence. Maintenant les questions surgissent par milliers. S'il en était ainsi, l'utilité de cette petite note serait démontrée.

Est-ce un problème pour la philosophie ? Évidemment. Mais on ne dit pas ainsi *en quel sens* il l'est et tout ce qu'on a dit jusqu'ici de Dieu n'appartient pas également à la philosophie. Le problème pourrait même, en dernière instance, déborder la pure philosophie. Cela ne pourrait s'éclairer qu'avec un concept adéquat de la philosophie. Mais c'est une tâche beaucoup plus complexe que celle que je me suis proposée ici.

X. Zubiri *(Madrid)*.

(*Traduit par* Salvador Révah.)

DE L'EXISTENCE ET DE L'ÊTRE

PRÉSENCE ET ABSENCE

L'ètre conscient est l'être qui a faim.

Il s'aperçoit de sa présence au monde par le sentiment de quelque existence qui n'est pas là, dont il a besoin et à laquelle sa vie est suspendue. Les choses sont données : pleines et concrètes. Elles s'épuisent en ce qu'elles sont. Lui, il est le vivant en quête, qui se définit par une absence et par le vide qu'elle creuse en lui. Avant le fait de l'action, avant l'élan qui le porte vers les objets, la présence et l'absence, qui se partagent le champ des existants, déterminent la situation originaire à partir de laquelle se sont développées toutes les entreprises de la connaissance.

I

Mais qu'est-ce que le sentiment d'une absence ?

Devons-nous le ramener à l'existence de certaines sensations comme celles que nous localisons de façon plus ou moins vague dans telle ou telle région de l'organisme ? Mais ces sensations peuvent disparaître ou s'atténuer sans que soit aboli le sentiment fondamental de la faim ; elles ne lui sont donc pas essentielles et, du reste, à y bien réfléchir, comment l'absence se réduirait-elle à une présence ? La faim n'est pas une chose qui serait en nous, elle est, au contraire, le trait qui distingue la condition primitive de notre être de celle des choses. Dès lors, libre au physiologiste de rechercher les substances ou les états qui la provoquent ; il veut l'expliquer : force lui est bien de recourir à quelque autre terme qu'elle-même, comme il explique la vision par le contact des rayons lumineux avec la rétine. Mais, de même que la vision n'est pas pour nous un contact, la faim n'est ni une sensation localisée, ni une dis-

position du corps : elle est relation à une absence et c'est en cette nature première qu'il nous faut la restituer.

Tournons-nous donc vers cette réalité dont nous éprouvons le vide.

Pour notre conscience adulte, l'objet du besoin est presque toujours un objet connu dont notre mémoire peut évoquer certaines qualités sensibles. Cependant ces qualités peuvent varier à l'infini sans que le besoin lui-même, en ce qu'il a de profond, en soit modifié et nous distinguons assez bien, semble-t-il, la faim des envies fortuites que peuvent nous inspirer tels ou tels mets particuliers. En outre, un objet peut être sensiblement absent sans que nous en ressentions l'absence sous forme de besoin, comme il arrive, lorsque nous sommes rassasiés, pour une foule d'images indifférentes. Inversement la présence sensible de l'objet du besoin ne supprime pas ce dernier et même elle ne fait que l'accroître, ainsi que dans le supplice de Tantale. Par conséquent. la présence et l'absence sensibles sont étrangères au sentiment de l'absence tel qu'il apparaît dans la faim. On peut donc supposer que celui-ci n'est pas commandé par les qualités sensibles qui distinguent, en fait, son objet dans notre conscience actuelle et il est légitime de faire abstraction de ces qualités pour essayer de reconstituer un état, sans doute en partie hypothétique, où le besoin, ignorant de tout objet donné, se confondrait avec le sentiment d'une absence pure de toute qualité sensible.

Il s'ensuit que l'objet du sentiment d'absence ne saurait avoir de place définie dans les cadres de l'espace et du temps, car ce qui permet à une chose d'occuper telle ou telle place ou à un événement de prendre rang à tel moment, c'est évidemment la qualité qui le distingue des autres choses ou des autres événements. Une analyse rigoureuse du besoin doit donc nous conduire à éliminer peu à peu de son objet les caractéristiques spatiales ou temporelles qui s'ajoutent à lui dans notre expérience actuelle par suite de sa fixation dans le sensible. Peut-être même, s'il est vrai que le besoin précède et commande l'activité, doit-elle nous conduire plus loin encore que ces formes de l'espace et du temps, que nos actes dessinent à travers le monde, et nous replacer, avant leur genèse, devant une opposition dont la généralité est sans doute irreprésentable et pourtant supporte l'édifice entier de l'espace et du temps.

L'aliment absent dont nous ressentons le besoin a-t-il une figure ? L'expérience nous montre qu'il peut en revêtir d'innombrables et, par conséquent, qu'il n'en possède aucune en propre. Celle-là même sous laquelle nous le rencontrerons se détruira par la consommation qui le changera en une jouissance d'où elle aura disparu. Tout au plus l'aliment doit-il avoir une figure, faute de quoi il serait partout et nous n'en éprouverions pas l'absence. Mais c'est précisément en ce devoir-être que réside le caractère original de l'objet du besoin : cet objet ne possède la figure qu'en puissance, comme la substance, qui n'en est apparemment qu'un autre nom, possède ses attributs en puissance et peut en changer sans être détruite par ce changement.

De même l'aliment absent a-t-il un site déterminé ? Si nous connaissions ce site, la quête se réduirait à une simple attraction, et n'exigerait plus la conscience. En réalité, l'objet absent n'est ni en avant, ni à droite, ni à gauche : ces déterminations n'apparaîtront qu'au cours de la recherche même, par l'enchaînement des démarches qu'elle coordonne ; mais elles ne lui préexistent pas et par suite n'appartiennent pas à l'objet du besoin. Et pourtant cet objet doit bien exister quelque part, car autrement nous ne nous mettrions pas en quête de lui ; mais, là encore, il ne s'agit que d'un devoir-être qui emprunte son sens à la foi dont s'anime notre recherche : ce site n'est pas encore, il ne sera fixé que par la suite de nos actes.

Dirons-nous même que l'objet du besoin soit extérieur à nous ? Mais pour qu'il y ait extériorité, il faut d'abord, semble-t-il, que nous ayons pris position dans le monde et que nous ayons ainsi déterminé le point à partir duquel notre mouvement se développera soit vers le dehors, soit vers le dedans. En outre, l'extériorité, ainsi que le mot nous l'indique sous sa forme comparative, est inséparable d'une progression réelle ou supposée : elle relève donc d'une activité capable à la fois de fixer son propre site par l'appui qu'elle y prend et de le dépasser pour s'étendre à de nouveaux objets. Or, si notre action est appelée par la situation où se trouve originairement la conscience, elle n'est cependant pas impliquée, au moins logiquement, dans l'état de besoin et, par suite, il est légitime de distinguer la simple absence des déterminations que lui ajoute notre propre réponse.

Le même raisonnement s'applique au temps. L'objet du sentiment de l'absence, au point où nous l'avons réduit par l'analyse, n'est ni passé, ni futur, car on sait que le besoin peut s'attacher aussi bien à un objet que nous avons laissé derrière nous, ainsi qu'il arrive dans le regret, qu'à un objet situé dans l'avenir ; il ne possède donc point par lui-même ces deux caractères et il les reçoit d'un acte ultérieur. Sans doute, c'est dans l'avenir que nous le rechercherons, dans l'avenir aussi que, par un renversement du premier mouvement spatial, nous le consommerons ; mais, pour que l'avenir soit posé, il faut que l'un ou l'autre de ces mouvements soit mis en train. Or l'état que nous tentons de reconstituer paraît antérieur au déclanchement de l'activité et il serait prématuré d'assimiler l'absence à l'existence d'un objet comme futur. Assurément notre confiance naturelle en la vie favorise cette confusion ; mais il est dans le besoin une passivité originaire qui ne s'ouvre pas encore sur la carrière du temps, plus tard aussi un appesantissement mélancolique dont l'effet est de paralyser cet élan spontané. Le sens du temps ne peut lui venir que d'un acte, il ne saurait s'imprimer sur l'absence aussi longtemps que cet acte ne s'est pas encore déployé ou reste suspendu.

Ainsi l'analyse nous amène peu à peu à dépouiller l'objet du besoin de ses qualifications sensibles et de ses déterminations spatiales et temporelles. Est-ce à dire cependant qu'il soit privé de toute propriété ?

L'observation extérieure nous apprend, en effet, que l'objet du besoin n'est pas quelconque et qu'il possède une particularité variable suivant les espèces : s'il en était autrement, du reste, il pourrait être trouvé sur place et la recherche consciente n'aurait plus de raison d'être. En transposant le résultat de cette constatation dans le domaine intérieur où nous essayons de pénétrer, nous sommes amenés à supposer que l'objet du sentiment d'absence possède certaines déterminations qui ne se réduisent pas à ses qualités sensibles et qui sont en rapport avec la nature du besoin que nous éprouvons. De fait, il existe une certaine discrimination entre nos besoins : la faim est le sentiment d'une absence qui ne se confond pas avec l'absence impliquée en d'autres besoins comme la soif ou le besoin sexuel. Il est évidemment difficile de préciser ce

qui peut caractériser cette absence, car nous sommes ici en un domaine qui précède les opérations ordinaires de notre connaissance ; mais il n'en faut pas moins admettre que l'objet du besoin doit avoir une nature antérieure à son expérience sensible et qui nous guide en sa recherche. En effet, si nous ne pouvons directement saisir cette nature à part du sensible où elle se manifeste, nous la retrouvons comme une sorte d'inconnue au point de croisement de divers phénomènes qui seraient inexplicables sans elle. Elle est à l'origine de la déception que nous éprouvons au cours de la quête et qui nous oblige à poursuivre celle-ci par une suite de détours à travers les obstacles et les essais infructueux qui en jalonnent le déroulement. Les rencontres que nous faisons sont évaluées, en quelque sorte, au moins d'une façon négative, en fonction de cette nature absente que le besoin suppose. A son tour, la satisfaction qui clôt la recherche nous la fait entrevoir au moment même où elle passe de l'absence à la présence et où la jouissance succède au besoin. Sans doute il est évident qu'en ce terme de la poursuite, l'objet du sentiment d'absence n'est plus ce qu'il était, de même que la déception ne nous le révélait que par son envers, pourrait-on dire ; mais c'est entre ces deux phénomènes opposés qu'il doit se situer et qu'il se détermine comme le foyer invisible de deux rayons divergents. Enfin lorsque la satisfaction l'a ainsi fixé au cœur d'un ensemble sensible, nous voyons celui-ci se détacher de la perception et sous la forme d'image flotter à nouveau autour d'une absence à la surface d'horizons différents. Cette déhiscence de l'image qui fait éclater le contenu du sensible ne peut s'expliquer autrement que par l'aimantation secrète qui en retient une part attachée à l'objet du besoin. Là encore, la nature invisible de l'objet absent agit à la façon d'un pôle qui oriente la connaissance vers lui, comme il avait fait originairement de notre action.

Cette existence étrange de l'absence que nous cherchons à discerner en un domaine élémentaire, se fait mieux jour sur d'autres plans de conscience. Elle y est entrée dans une expérience humaine générale que nous retrouvons en chacun de nous et qui, peut-être, éclaire rétrospectivement la situation primitive de notre être. Nous pouvons, en effet, assister à l'éveil d'absences nouvelles et en suivre les vicissitudes entre les deux extrêmes de la déception et de la satisfaction. L'ennui qui se répand sur les objets ordinaires de

notre attention nous atteste dès l'abord qu'un objet nouveau est proposé à notre vie et c'est par cet ennui que nous en ressentons la différence. Nous cherchons aux êtres qui nous entourent un sens qu'ils n'avaient point et, selon une exigence précise et singulière, nous en faisons intérieurement l'essai. L'imagination reprend et scrute les visages rencontrés pour les confronter à un modèle insaisissable et pourtant arrêté jusqu'à ce que se produise, parfois en un éclair, l'ajustement que nous attendions. L'absence qui nous attirait, encore qu'elle précédât le choc sensible, n'était donc pas quelconque : l'ombre qu'elle portait sur le monde dessinait déjà comme en creux une figure individuelle, et l'on ne comprendrait pas que les chances de notre bonheur parussent brusquement suspendues à telle coïncidence si elle n'en enfermait par avance le présage. C'est pourquoi aussi elle survit à l'événement où elle s'est reflétée : pour soustraire au temps l'image du souvenir, elle n'aurait point la même force, souveraine jusqu'à la tyrannie, si elle n'avait gardé son impérieuse particularité. Assurément cette forme d'absence, pétrie à la mesure du seul désir, peut se révéler, à l'épreuve des circonstances, indifférente anx êtres réels et à l'individualité véritable ; elle ne nous en montre pas moins l'étroite précision que peut revêtir l'existence à laquelle se noue le besoin puisque celle-ci tend, sans y atteindre, à une sorte de personnalité imaginaire. On peut donc croire que nos besoins primitifs, s'ils sont encore loin de ces raffinements, possèdent cependant en leur généralité un contenu déjà défini puisqu'aussi bien, par ailleurs, l'observation nous avertit que le fait même de la quête serait incompréhensible sans ces limites assignées à son objet.

La considération du sentiment justifie également et peut-être rendra-t-elle plus aisé à accepter ce que nous avons dit de l'antériorité de l'absence par rapport aux déterminations spatiales et temporelles. Nul, en effet, qui n'ait éprouvé que la vie du cœur ne s'insère pas exactement dans les cadres qui enferment la vision panoramique du monde et le déroulement des perceptions et des images. L'être inconnu qui est l'objet du désir à son éveil n'a point de place, car il nous manque partout, et pourtant nous ne nous lassons point de le chercher, l'espérance lui supposant toujours un lieu que le propre de ce désir naissant est justement d'ignorer. Plus tard, lorsqu'il s'est fixé en un être réel nous savons qu'il peut nous

échapper et reprendre son absence même dans la proximité sensible, comme aussi l'éloignement matériel ne rompt pas nécessairement la présence qu'il avait acquise pour nous. L'absence, telle que nous la ressentons, est donc indifférente à la distance et cependant elle ne lui est pas étrangère, puisque nous ne parcourons l'une que pour faire cesser l'autre. Quant au temps, s'il semble naturel que l'objet du désir se place dans l'avenir, le contraire n'est pas moins vrai et l'expérience nous avertit qu'il n'est point d'absence plus cruelle que celle qui s'attache au passé. Ainsi nous sommes sans cesse entraînés hors de l'actualité et nous glissons en quelque sorte le long de la ligne du temps pour y suivre les fantômes que suscite l'absence. L'analyse du sentiment nous montre donc, sous une forme plus proche et plus familière, que, par delà les formes d'espace et de temps auxquelles le sensible prête sa rigidité, il existe une vie profonde de l'être, d'où ces formes sont apparemment issues, mais qui n'a pas de place arrêtée en elles. La présence et l'absence, telles qu'elles s'offrent à nous dans le besoin, recroisent diversement la trame tissée par nos actes et témoignent par là de leur antériorité à son égard.

L'objet dont nous ressentons l'absence possède donc certaines déterminations qui précèdent à la fois les qualités sensibles dont il se revêtira ultérieurement et les cadres d'espace et de temps issus du mouvement. C'est par rapport à cet objet absent que se définit la présence du besoin. Mais quel est le contenu de cette présence ? A-t-elle même un contenu ? Nous allons rencontrer là un des paradoxes les plus remarquables qu'offre la relation de présence et d'absence lorsqu'on l'étudie, comme nous faisons, à l'étage du besoin et en dehors des complications dont elle s'est enrichie au cours du développement de la sensibilité.

II

Le premier contenu que l'on soit tenté de donner à la présence du besoin est la douleur. Le besoin se révèlerait à nous par l'état plus ou moins douloureux qui l'accompagne et qui serait aussi indissolublement attaché à lui que son objet absent. Du moins est-ce ainsi que le pessimisme a interprété en général la nature du besoin : il

conclut du lien naturel entre l'existence et le besoin à une relation non moins nécessaire entre la vie et la douleur.

Peut-être cependant y a-t-il là une double erreur à la fois sur la nature de la douleur et sur celle du besoin lui-même. Dans ses pénétrantes études sur la philosophie de la sensation [1], M. Pradines en a mis en lumière le principe dialectique : celui-ci consiste à assimiler deux contraires l'un à l'autre sous prétexte qu'ils s'opposent tous deux à un même terme. L'état de besoin, en effet, a pour fin normale le plaisir qui en marque la satisfaction, au moins pour un temps et qui, par suite, peut être justement regardé comme son contraire. Comme, d'un autre côté, on admet sans plus que la douleur est le contraire du plaisir, on en déduit que l'état de besoin doit se confondre avec elle en raison même de leur commune opposition au plaisir.

Mais on doit observer que le rapport du plaisir à la douleur n'est pas exactement le même que celui du plaisir au besoin. L'opposition que l'on relève entre la douleur et le plaisir n'a pas un caractère immédiat et exclusif, elle dérive de la différence d'attitude que nous adoptons vis à vis de l'une ou de l'autre, en ce sens que nous fuyons la première et recherchons le second. Aussi, tandis que le plaisir abolit le besoin par la satisfaction qu'il lui apporte, il ne supprime pas nécessairement la douleur, qui peut fort bien apparaître en même temps que lui. L'impossibilité d'appliquer la règle de l'alternative nous avertit donc que la contrariété n'a pas la même signification dans les deux cas et, par conséquent, on ne peut conclure de l'apparition du plaisir à un état douloureux antérieur qui s'identifierait au besoin. C'est qu'à vrai dire, la douleur relève d'une autre fonction que le plaisir. Elle est née du mouvement de l'être animé lorsque celui-ci, détaché de son site et désormais en possession d'un corps individualisé, doit pourvoir à sa défense contre les choses et les êtres qui en menaceraient l'intégrité. Le besoin, au contraire, est antérieur à la mobilité qu'il déclanche et il forme avec le plaisir un cycle qui se déroule indépendamment de la douleur, non pas dans une opposition avec le monde comme celle-ci, mais, au contraire, dans la recherche d'une union indéfiniment renou-

1. Pradines, *La sensibilité élémentaire*, ch. I et II, Strasbourg, 1932. — Notre analyse du besoin s'inspire du reste immédiatement de ce travail, que nous regardons comme l'un des plus remarquables de la philosophie française contemporaine.

velée. C'est pourquoi la douleur a le caractère d'une chose qui nous est imposée du dehors ; ceci ou cela est plus ou moins douloureux ; mais elle ne saurait être un état constitutif du sujet, comme le langage nous le montre fort bien, car nous ne pouvons jamais être douloureux, tandis que nous sommes contents ou mécontents, assouvis ou inassouvis suivant les vicissitudes du besoin.

C'est donc une dialectique étrangère à l'observation du besoin qui a pu conduire à le confondre avec la douleur : en réalité, le besoin n'a pas nécessairement un caractère douloureux. Comme on l'a maintes fois remarqué, il s'accompagne souvent à son éveil, d'un sentiment fort agréable : l'appétit au sens vulgaire du mot est une disposition qui n'a en elle-même rien de fâcheux et l'homme s'est même ingénié à la provoquer plus ou moins artificiellement. Il en est de même du désir sexuel dont les premiers effets, au moins, ont toujours passé pour d'autant plus dangereux qu'ils étaient séduisants. Les innombrables excitations qu'il reçoit de la vie civilisée ne seraient sans doute pas si avidement recherchées si elles n'enfermaient en elles-mêmes quelque agrément, et l'on sait par ailleurs que la galanterie et la coquetterie se conjuguent pour retarder la satisfaction des sens, non pas tant dans le but d'en accroître la vivacité que de prolonger un état qui n'est point sans charme. Il est vrai que la privation le porte à un paroxysme qui nous fait aisément regarder la vie comme insupportable ; mais, en cet excès même, les « folles douleurs » dont a parlé le poète apparaissent plutôt comme une correspondance de langage que comme une traduction directe de la réalité : cette passion tout entière suspendue à un être auquel nous désespérons de nous unir ne saurait être confondue avec une impression que tout notre effort vise à rejeter hors de nous. Quant à la faim et à la soif, si leur persistance peut faire naître de positives douleurs, celles-ci apparaissent sur le fond d'une attitude profondément différente de notre attitude à l'égard de la douleur : le terme même de souffrance que nous employons pour désigner cet état de besoin exaspéré n'est sans doute pas exactement synonyme de douleur, car il implique une relation au sujet qui n'apparaît pas avec la même évidence dans la douleur, toujours si détachée de nous qu'elle nous rend pour ainsi dire étrangères les portions de l'organisme auxquelles elle s'attaque.

Il reste donc toujours quelque chose de spécifique dans les affec-

tions qui gravitent autour du besoin ; mais, puisqu'elles se distinguent de la douleur, d'où leur vient ce caractère commun, quel est le thème original que développent leurs variations ? Depuis les appâts du désir naissant jusqu'aux affres voisines de la mort, on voit, en effet, que la gamme de ces variations présente une ampleur singulière ; mais précisément un tel renversement du pour au contre nous avertit que le besoin ne doit pas être confondu avec ses manifestations affectives et qu'il doit posséder une nature capable d'embrasser de pareilles oppositions. L'agréable et l'affreux ne sont que les aspects d'une même présence. Seulement, lorsque nous essayons de saisir celle-ci à part de l'affection, nous ne trouvons plus rien, rien qu'un vide creusé par l'absence et orienté vers elle, un vide qui est notre être même en son expérience authentique et primitive.

Ce sentiment d'un vide présent, corrélatif à une absence, est assurément un des faits les plus patents de la vie du désir depuis les formes élémentaires du besoin comme la faim et la soif, jusqu'aux raffinements de l'amour personnel. Mais le philosophe intervient ici et nous remontre que nous ne saurions en aucun cas percevoir un vide : raisonnant, en effet, sur les objets sensibles extérieurs, il n'a point de peine à nous persuader que nous percevons toujours des objets donnés et non le vide laissé par tel ou tel d'entre eux, lorsque celui-ci est sorti du champ de la perception. Aussi bien, du point de vue d'une pensée purement contemplative, il a certes raison, puisqu'une telle pensée ne saisit que la suite des images qui se déroulent à fleur de conscience. Seulement il est tout de suite obligé d'observer qu'à la simple substitution des images les unes aux autres, s'ajoute dans une conscience réelle l'attente ou le regret de l'objet disparu : c'est notre attachement à ce dernier qui change en un vide illusoire l'objet actuellement perçu [1]. Analyse fort judicieuse mais qui ne prouve rien d'autre sinon que le vide n'appartient pas à l'ordre de la représentation, mais au moi lui-même qui est effectivement seul capable de ressentir sous cette forme l'absence de l'objet désiré. C'est seulement si l'on ne consentait à voir dans la vie intérieure qu'un flux d'images analogue à

1. Cf. BERGSON, *Évolution créatrice*, 27e éd., p. 306. « La représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret. »

celui de nos perceptions, que l'on pourrait y transporter le mécanisme d'une démonstration qui ne s'applique exactement qu'au monde extérieur, et que l'on serait tenté d'en exclure son caractère le plus profond ; mais il est évident alors que la démonstration se retournerait contre elle-même, car, si le vide a été attribué à l'objet extérieur par contagion avec le désir ou le regret, il faut bien que ceux-ci le contiennent éminemment.

Toutefois l'analyse de M. Bergson, si elle ne réussit pas à effacer de la vie intérieure un trait qui lui est essentiel, a du moins l'avantage de nous confirmer indirectement le lien qui existe entre le sentiment du vide et la présence. Les sentiments auxquels il est fait allusion sont, en effet, des sentiments qui ont déjà revêtu la forme temporelle de l'attente ou du regret : ils sont tournés soit vers l'avenir, soit vers le passé ; mais ce n'est ni dans l'avenir, ni dans le passé que va se situer ce que M. Bergson considère comme l'illusion du vide : c'est au cœur même du présent qu'elle prend place. L'être, lisons-nous, « se souvenait d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant [1] » et plus loin « la conscience d'un vide naît ici quand la conscience, retardant sur elle-même, reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent [2]. » C'est bien l'objet présent qui est regardé, à tort ou à raison, comme le vide, le néant de l'objet attendu ou regretté. Ainsi, lorsqu'on pose un temps déjà déployé, il est significatif que le sentiment du vide coïncide avec la présence temporelle, comme sans doute aussi avec la présence spatiale. Il faut seulement observer ici que cette présence n'est pas nécessairement actuelle, et qu'elle peut s'installer au milieu d'images qui, du point de vue de l'actualité, appartiennent au passé ou à l'avenir : le vide du désir se transporte par delà l'horizon temporel et spatial de notre action et s'ouvre devant les images qu'il suscite, multipliant ainsi les présences de notre être à son destin.

Cette présence vide sur laquelle jouent les affections et qui en demeure le fond obscur, c'est nous-mêmes. Notre être n'est, ni ne

1. *Ibid.*, p. 305.
2. *Ibid.*, p. 306.

peut être en ces objets absents vers lesquels se tourne le besoin, puisqu'autrement ils ne nous manqueraient pas, il faut qu'il soit là où ils ne sont pas, il se définit par rapport à eux et par la distance qui nous en sépare, la conscience n'étant en sa forme primitive que cette double et relative science, et de leur existence, et du vide formé par leur absence. Vide unique et solitaire qui me distingue de tous les autres êtres parce que je ne le retrouve en aucun d'eux. Les choses que nous voyons et touchons, les corps mêmes des autres êtres ont pour moi la plénitude sans lacunes que M. Bergson attribue justement à l'existence représentée : nous les percevons en ce qu'ils sont, non en ce qui leur manque, soit parce qu'effectivement il ne leur manque rien, comme aux choses immobiles que ne sollicite nulle absence, soit parce que nous ignorons l'attrait caché auquel ils cèdent et ne l'imaginons qu'à des signes déjà donnés. Il n'y a qu'un néant que nous ne puissions nier : c'est le nôtre, et il est nôtre parce qu'il n'y a que lui qui soit tel. Et ainsi tandis que dans le monde de la vue nous nous guidons sur la qualité donnée pour circonscrire l'être par une sorte d'opération de découpage qui en fixe le contour, ici se découvre soudain, comme une faille dans l'univers, une présence qui n'est faite que d'absences, une profondeur secrète, opposée à toutes les apparences, et qui ne peut être connue qu'en une expérience rigoureusement solitaire, première conscience de notre existence.

III

Prise en sa rigueur abstraite, la condition initiale de la conscience réside donc en cette relation d'un présent vide à une absence qui, par définition, possède une réalité supérieure à la présence qu'elle doit combler. La suite des opérations que nous entreprendrons à la lumière de la connaissance restera dominée par cette situation originaire qui se dissimule en partie sous l'expérience actuelle et ne peut être restituée que par une confrontation avec l'existence matérielle. Dans un enchaînement systématique des notions psychologiques, elle constitue, non pas, à vrai dire, un fait primitif, puisqu'elle n'est pas l'objet d'une expérience concrète, mais une sorte de présupposition abstraite, obtenue par une ana-

lyse idéale, et qui explique les caractères du fait primitif lui-même dont elle doit nous aider à rectifier l'interprétation.

Le mouvement que nous accomplissons, en effet, apparaît comme médiateur entre la présence et l'absence et c'est à cette circonstance qu'il doit son caractère conscient. A la différence des mouvements matériels et des réflexes, dont la cause est toujours susceptible d'être localisée dans l'espace et le temps, il est sollicité par un objet de site inconnu et, jusqu'à la rencontre de cet objet, il est guidé à chacune de ses étapes par la déception qui suit cette ignorance, par la constatation renouvelée d'une absence. Or seule une conscience est capable d'être frappée par le fait qu'une chose n'est pas là, seule une conscience est sensible à la négation. L'absence est donc à la racine du mouvement volontaire.

Ce mouvement, pour répondre à son objet, doit être effectif. Il ne saurait se réduire à la seule relation de l'effort à la résistance, comme le veut l'interprétation biranienne, car, outre que cette interprétation conviendrait aussi bien à une simple immobilité tendue, elle coupe les liens naturels du mouvement au besoin qu'il doit satisfaire. Il faut que l'effort ne soit pas seulement affronté à la résistance, mais qu'il la surmonte ou, en d'autres termes, qu'il puisse imprimer à la masse organique un *élan* capable de nous porter vers l'objet absent. Mais, d'un autre côté, pour que nous puissions guider le mouvement volontaire vers sa fin absente, il est nécessaire que nous ayons conscience de notre propre déplacement. Un simple transport relatif comme ceux que l'on observe dans le monde visible ne satisferait pas à cette condition : il convient que nous puissions l'apprécier par rapport à un repère intérieur dont la fixité soit immédiatement aperçue. L'être conscient ne se déplacera donc pas en bloc comme font les choses, il se divisera avec lui-même et, pour s'élancer, prendra *appui* sur une résistance. De là une relation originale qui vient actualiser la présence : celle de l'élan à l'appui [1], laquelle n'est pas seulement la traduction la plus naïve de notre propre action, mais se trouve être en même temps la réponse la mieux adaptée à la situation originaire de notre être.

Cette relation qui spécifie en actualité la présence indéterminée

1. Sur cette relation on nous permettra de renvoyer à un article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct. 1933-janvier 1934 : *La détermination du fait primitif.*

propre au besoin nous fournit à son tour le *sens* du temps, car elle définit au sein de notre acte les deux chronotypes fondamentaux du passé et de l'avenir dans leur implication mutuelle : l'appui, en effet, représente l'élément de persistance intérieur au mouvement, tandis que l'élan marque la naissance même de l'avenir. Le sens du temps ne dérive donc pas d'une opposition entre la perception et le souvenir translatée ultérieurement à l'avenir, comme dans les théories sensualistes, il est dessiné d'une façon immédiate par notre propre mouvement en dehors du concours des images sensibles. L'avenir cesse par là d'être un simple passé transposé et, de ce fait, il échappe à la double détermination du mécanisme et de la finalité arrêtée : il est, au sens propre du mot, une invention, c'est-à-dire un élan qui doit nous conduire vers l'objet encore inconnu de la recherche. Les exigences de celle-ci nous amènent donc à une interprétation dynamique du temps, tandis qu'elles contredisent toutes les conceptions empruntées à la considération des données sensibles. S'il y a un temps, c'est précisément parce que le monde ne nous est pas donné tout entier et que l'être se partage entre la présence et l'absence.

En deuxième lieu, l'activité insérée dans la situation originaire de la conscience permet de définir les deux sens de l'espace *extus* et *intus* suivant que le mouvement s'écarte de l'appui ou s'en rapproche, pour atteindre l'objet absent ou le porter en nous. Les démarches particulières qui prennent place au cours de la recherche, soit les mouvements initiaux d'extension et de rétraction, soit les mouvements plus complexes du détour et du retour qui suivent la déception, soit enfin l'effort pour rompre les attaches du site, nous conduisent ensuite à analyser l'extériorité et l'intériorité primitives : elles déterminent ainsi les principales directions de l'espace centrées autour du corps agissant et nous servent à composer le système des sites qui est le support commun de tous les objets sensibles. La constitution de l'espace doit être rapportée originairement à l'activité que nous déployons pour atteindre un objet de position inconnue et pour nous l'approprier.

Espace et temps peuvent donc être regardés comme le développement en actualité de cette présence rapportée à une absence qui caractérise le besoin. Aussi apparaissent-ils comme des formes

liées à un sujet et antérieures, sinon à toute expérience, du moins à la rencontre du donné : avant que les choses nous soient offertes, il faut bien que nous les cherchions, et l'espace comme le temps ne sont que les modes suivant lesquels s'organise une poursuite imposée par notre condition même.

Si la présence affirmée en action nous conduit à poser un sujet, inversement l'absence est à l'origine de la notion d'objet. Pour qu'il y ait objet, en effet, il n'est nullement indispensable que l'effort, comme le soutient Maine de Biran, soit venu buter sur une résistance étrangère, et il ne semble pas davantage nécessaire de faire intervenir, ainsi que le fait M. Pradines, une activité spéciale de défense tournée contre les menaces extérieures : avant tout déploiement de l'activité, le besoin a par lui-même un objet dont il consiste justement à éprouver l'absence. La résistance étrangère, les réactions de défense, ne sauraient avoir un caractère primitif dans l'ordre psychologique, car elles n'ont jamais suffi à éveiller une activité proprement consciente comme celle qui paraît liée à la nature même du besoin et, par suite, elles ne peuvent rendre compte d'une notion qui est incluse dans toute définition de la conscience. L'objet est logiquement antérieur aux expériences qu'on lui assigne pour origine, et c'est, du reste, pourquoi il peut se développer en des sensibles qui n'impliquent par eux-mêmes ni résistance, ni hostilité.

Pour atteindre l'objet du besoin, en effet, nous cherchons à nous figurer dans le cadre déjà esquissé de l'espace et du temps, l'action qu'il peut exercer et par conséquent nous sommes amenés à lui transférer les modalités de notre propre action. Ainsi naissent les *modèles sensibles* que l'analyse peut dégager du donné, mais qui en précèdent en droit la position : le son, par exemple, est une certaine forme d'expansion, comparable à celle que nous pouvons opérer nous-mêmes, mais qui est rapportée à un objet situable dans l'espace à une certaine distance du corps propre. L'actualisation de ces modèles sensibles par l'appréhension de diverses variations corrélatives à notre mouvement engendre à son tour la perception. Celle-ci ne s'effectue jamais là où nous sommes, mais en quelque sorte là où nous ne sommes pas : conformément aux vues si originales et si judicieuses de Pradines, la sensation nous *signifie* l'objet

absent que nous cherchons et elle nous apporte de lui le message qui, convenablement interprété, nous permettra de diriger notre action de son côté.

Comme on le voit, le modèle sensible préexiste à la sensation et, seul, il permet en définitive d'expliquer qu'à une modification de l'organisme corresponde la représentation de réalités situées hors de lui. Et, de même qu'il précède la sensation, il lui subsiste lorsque l'objet sensible cesse de réagir à notre action. Il devient alors une image et il retourne à sa première condition d'absence dont il n'était que partiellement sorti puisqu'il était toujours resté extérieur au corps propre. Ainsi rendue à elle-même, l'image flottera dans l'esprit sans pouvoir trouver de place arrêtée au sein du spectacle où nous sommes acteurs ; elle est toujours corrélative d'une présence, mais cette présence n'est plus actuelle, c'est une présence imaginaire, revenue elle aussi à l'état primitif d'où l'avait fait sortir notre action. Les rapports de temps et d'espace qu'inclut l'image se maintiennent, mais ils sont détachés de l'actualité et constituent des systèmes indépendants qui ne peuvent plus être raccordés à celle-ci que par un ensemble de symboles. Ainsi s'expliquerait une des particularités les plus remarquables de la structure du temps et l'espace : la pluralité des points de présence et la coexistence de systèmes symétriques de celui de l'actualité, mais sans continuité immédiate avec celle-ci. La raison dernière de ce fait devrait être recherchée dans l'antériorité de la situation originaire de la conscience par rapport à l'activité qui lui répond.

Ainsi, la relation de présence à absence, qu'une analyse idéale nous a conduits à poser, permet peut-être de donner au système des notions psychologiques un caractère de cohérence que le sensualisme de Condillac et le dynamisme de Maine de Biran n'ont pu lui conférer. La méthode d'analyse cartésienne que tous deux ont appliquée doit être poussée plus loin que la sensation et le fait primitif du mouvement, jusqu'à la situation originaire de la conscience. Inversement, il resterait à voir, si, à l'autre bout de la chaîne, au moment où se produit l'événement humain par excellence, c'est-à-dire au moment où le sensible, de simple médiateur des choses à nous-mêmes, devient le médiateur de nous-mêmes

aux autres êtres, cette relation fondamentale se conserve encore et garde sa valeur explicative. Or, il ne paraît pas douteux que si l'intelligence doit toujours s'appuyer à l'expérience présente, elle n'arrive par le langage à définir des objets qui ne pourront être convertis en intuition adéquate et qui, par suite, lui demeurent en partie absents. Et, d'un autre côté, l'existence impliquée dans tous nos jugements ne saurait se confondre avec la somme de nos actes et du sensible, elle doit rester ouverte sur les autres êtres, inconnus en leur fond, auxquels s'adresse le discours, c'est-à-dire qu'elle enveloppe une absence, non plus rémissible comme celle des choses, mais à jamais séparée. La profondeur de l'être, telle que nous l'entrevoyons à l'instant où nous nous élevons de la vie du désir à celle du verbe, vient de cette réserve avec laquelle il se livre. Jusque dans les formes les plus hautes de notre destinée spirituelle, nous ne pouvons échapper à la condition en vertu de laquelle nous avons eu accès à la conscience. L'amour de l'être implique une absence et c'est pourquoi il demeure amour et non possession, faim et non satisfaction.

Jean Nogué.

LE LABYRINTHE

> La négativité, c'est-à-dire l'intégrité de la détermination.
>
> HEGEL.

I. L'INSUFFISANCE DES ÊTRES.

LES HOMMES AGISSENT POUR ÊTRE. Ce qui ne doit pas être compris dans le sens négatif de la conservation (afin de ne pas être rejeté hors de l'existence par la mort) mais dans le sens positif d'un combat tragique et incessant pour une satisfaction presque hors d'atteinte. De l'agitation incohérente à un sommeil qui accable, du bavardage au repliement sur soi-même, de l'amour qui bouleverse à la haine qui durcit, l'existence tantôt étiole et tantôt accomplit l'« être ». Et non seulement les états ont une intensité variable mais les différents êtres « sont » inégalement. Un chien qui court et aboie semble « être » plus qu'une éponge muette et adhérente, l'éponge plus que l'eau dans laquelle elle demeure en vie, un homme influent plus qu'un passant vide.

Dans le premier mouvement où la force dont dispose le maître met l'esclave à sa merci, le maître prive l'esclave d'une partie de son être. Beaucoup plus tard, en contre-partie, l'« existence » du maître s'appauvrit dans la mesure où elle s'éloigne des éléments matériels de la vie. L'esclave enrichit son être à mesure qu'il asservit ces éléments par le travail auquel son impuissance le condamne.

Les mouvements de dégradation et d'accroissement contradictoires atteignent dans le développement diffus de l'existence humaine une complexité qui égare. La séparation fondamentale des hommes en esclaves et en maîtres n'est que le seuil franchi, l'entrée dans le monde des fonctions spécialisées où l'« existence » personnelle se vide de son contenu : un homme n'est plus qu'une partie d'être et sa vie engagée dans un jeu de création et de destruction qui l'excède

apparaît comme une parcelle dégradée à laquelle la réalité manque. Le fait même d'assumer la connaissance comme une fonction rejette le philosophe dans le monde de l'inconsistance mesquine et de la dissection des organes abandonnés par la vie. Éloigné aussi bien de l'action que du rêve qui renvoie l'action et la répercute dans les profondeurs étranges des vies mouvementées, il a égaré l'« être » même qu'il a choisi comme l'objet de sa compréhension inquiète. L'« être » grandit dans l'agitation tumultueuse d'une vie qui ne connaît pas les limites : il s'étiole, il se dérobe si celui qui est en même temps « être » et connaissance se mutile en se réduisant à la connaissance.

La déficience peut s'accroître encore si l'objet de la connaissance n'est plus l'être en général mais un domaine étroit, tel qu'un organe, une question mathématique, une forme juridique. L'action et le rêve eux-mêmes n'échappent pas à cette misère (chaque fois qu'ils sont confondus avec la totalité de l'être), et, dans l'immense bariolage des vies humaines, en général, une insuffisance sans limites se révèle : l'existence aboutissant comme à son terme au bonheur d'un joueur de clairon ou aux ricanements d'une chaisière de village n'est plus accomplissement mais dérisoire dégradation d'elle-même : sa chute est comparable à celle d'un roi sur le parquet.

A la base de la vie humaine, il existe un *principe d'insuffisance*. Isolément, chaque homme se représente la plupart des autres incapables ou indignes d'« être ». Dans toute conversation libre, médisante, se retrouve, comme un thème d'animation la conscience de la vanité ou du vide de nos semblables : une conversation apparamment stagnante trahit la fuite aveugle et impuissante de toute vie vers un sommet indéfinissable.

La suffisance de chaque être est contestée sans relâche par chaque autre. Même le regard qui exprime l'amour et l'admiration s'attache à moi comme un doute touchant ma réalité. Un éclat de rire où l'expression de la répugnance accueillent chaque geste, chaque phrase ou chaque manquement où se trahit ma profonde insuffisance, — aussi bien que des sanglots répondraient à ma mort subite, à un manquement total et irrémédiable.

Cette inquiétude des uns et des autres s'accroît et se répercute du fait qu'à chaque détour, avec une sorte de nausée, les hommes

découvrent leur solitude dans une nuit vide. La nuit universelle où tout se trouve — et aussitôt se perd — paraîtrait existence pour rien, sans portée, équivalente à l'absence d'être, si la nature humaine n'y surgissait pas pour donner sa conséquence dramatique à l'être et à la vie. Mais cette absurde nuit achève de se vider d'« être » et de sens chaque fois qu'un homme y découvre la destinée humaine elle-même à son tour enfermée dans une impasse comique, semblable à un coup de clairon hideux et discordant. Ce qui exige en moi qu'il y ait de l'« être » dans le monde, de l'« être » et pas seulement l'insuffisance manifeste de la nature non-humaine ou humaine, projette, une fois ou l'autre, nécessairement, en réponse au bavardage humain, la suffisance divine à travers l'espace, comme le reflet d'une impuissance, d'une maladie de l'être servilement acceptée.

II. Le caractère composite des êtres et l'impossibilité de fixer l'existence dans un ipse quelconque.

L'être est dans le monde si *incertain* que je peux le projeter où je le veux — hors de moi. C'est un homme maladroit, encore incapable de déjouer les intrigues de la nature, qui enferme l'être dans le moi. L'être en effet ne se trouve NULLE PART et c'était un jeu facile pour une malice maladive de le découvrir divin au sommet de la pyramide que forme à partir de l'immensité de la matière la plus simple la multitude des êtres qui se composent.

L'être pourrait être enfermé dans l'électron si l'*ipséité* précisément ne faisait pas défaut à cet élément simple. L'atome lui-même a une complexité trop élémentaire pour être déterminé *ipséellement* [1]. Le nombre des particules qui composent un être intervient d'une façon suffisamment lourde et claire dans la constitution de son *ipséité* : si le couteau dans lequel on remplace indéfiniment le manche puis la lame perd jusqu'à l'ombre de l'*ipséité*, il n'en est pas de même d'une machine dans laquelle, après cinq ou six ans, seraient disparus, pièce par pièce, chacun des éléments *nombreux* qui la constituaient neuve. Mais l'*ipséité* appréhendée avec peine enfin dans la machine ne l'est encore que comme une ombre.

A partir d'une extrême complexité l'être impose à la réflexion

1. Cf. Paul LANGEVIN, *La notion de corpuscules et d'atomes*, Hermann, 1934, p. 35 et ss.

plus que la précarité d'une apparence fugitive, mais cette complexité — se déplaçant de degré en degré — devient à son tour le labyrinthe où s'égare étrangement ce qui avait surgi.

Une éponge étant réduite par une opération de pilonage à une poussière de cellules, la poussière vivante formée par une multitude d'êtres isolés se perd dans l'éponge nouvelle qu'elle reconstitue. Un fragment de siphonophore est à lui seul un être autonome, toutefois le siphonophore entier, auquel participe ce fragment, est lui-même à peine différent d'un être possédant l'unité. C'est seulement à partir des animaux linéaires (vers, insectes, poissons, reptiles, oiseaux et mammifères) que les formes individuelles vivantes perdent définitivement la faculté de constituer des agrégats liés en un seul corps. Mais alors qu'il n'existe pas de *sociétés* d'animaux non linéaires, les animaux supérieurs s'agrègent sans que jamais leur agrégat donne lieu à des liens corporels : les hommes aussi bien que les castors ou les fourmis forment des sociétés d'individus dont les corps sont autonomes. Mais cette autonomie est-elle quant à l'être apparence dernière ou simplement erreur ?

Toute l'existence, en ce qui concerne les hommes, se lie en particulier au langage, dont les termes en fixent les modes d'apparition à l'intérieur de chaque personne. Chaque personne ne peut représenter son existence totale, fût-ce à ses propres yeux, que par le moyen des mots. Les mots surgissent dans sa tête chargés de la foule d'existences humaines ou supra-humaines par *rapport* à laquelle existe son existence privée. L'être n'est donc en elle que médiatisé par les mots, qui ne peuvent le donner qu'arbitrairement comme « être autonome », mais profondément comme « être en rapport ». Il suffit de suivre peu de temps à la trace les parcours répétés des mots pour découvrir, dans une vision déconcertante, la structure labyrinthique de l'être humain. Ce qui est appelé vulgairement *connaître* quand le voisin *connaît* sa voisine n'est jamais que l'existence un instant *composée* (dans le sens où toute existence se compose — ainsi l'atome compose son unité d'électrons variables), qui a fait *une fois* de ces deux êtres un *ensemble* tout aussi réel que ses parties. Un nombre limité de phrases échangées, même conventionnelles, a suffi pour créer l'interpénétration banale des deux régions existantes qui se sont juxtaposées. Le fait qu'après ce court échange le voisin a conscience de *connaître* sa voisine s'oppose à la rencontre sans recon-

naissance dans la rue comme à l'ignorance de la multitude des êtres jamais rencontrés de la même façon que la vie à la mort. La *connaissance* des êtres humains apparaît ainsi comme un mode de connexion biologique instable mais tout aussi réel que les connexions des cellules dans un tissu. L'échange entre deux particules humaines possède en effet la faculté de survivre à la séparation momentanée.

Un homme n'est qu'une particule insérée dans des ensembles instables et enchevêtrés. Ces ensembles se composent dans la vie personnelle sous forme de multiples possibilités, à partir de la *connaissance* une fois franchie comme un seuil, et l'existence de la particule ne se laisse en aucune façon isoler de cette composition qui l'agite au milieu d'un tourbillon d'éphémères. L'extrême instabilité des connexions seule permet d'introduire comme une illusion puérile mais commode une représentation de l'existence isolée se repliant sur elle-même.

De la façon la plus générale, *tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule qui peut entrer en composition dans un ensemble qui le transcende. L'être ne se trouve jamais que comme ensemble composé de particules dont l'autonomie relative est maintenue.* Ces deux principes dominent la présence incertaine d'un être *ipse* à travers un parcours qui ne cesse pas de mettre *tout* en cause. Surgi dans le jeu universel en tant que chance imprévisible, devenant impérativement, avec une extrême angoisse, exigence d'universalité, emporté jusqu'au vertige par le mouvement qui le compose, l'être *ipse* se donnant comme universel n'est qu'un défi porté à l'immensité diffuse qui échappe à la violence de sa précarité, la négation tragique de tout ce qui n'est pas sa propre chance de fantôme égaré. Mais, homme, il sombre dans les méandres de la *connaissance* de ses semblables qui absorbe sa substance pour la réduire à une composante de ce qui dépasse la folie virulente de son autonomie dans la nuit totale du monde.

C'est une abdication et une inévitable fatigue — de ce fait qu'« être » est par excellence ce qui, désiré jusqu'à l'angoisse, ne peut pas être supporté — qui rejettent les êtres humains dans le labyrinthe brumeux formé par la multitude des « connaissances » avec lesquelles peuvent être échangées des expressions de vie et des phrases. Mais, en même temps que par cette fuite il échappe à l'an-

goisse d'« être » — autonome et isolé dans la nuit — un homme est rejeté dans l'insuffisance à moins qu'il ne puisse retrouver hors de lui l'éclat aveuglant qu'il n'avait pas pu supporter en lui-même mais sans l'intensité duquel sa vie n'est qu'un appauvrissement dont il sent obscurément la honte.

III. La structure du labyrinthe.

Surgi d'un inconcevable vide dans le jeu des êtres en tant que satellite égaré de deux fantômes (l'un hérissé de barbe et l'autre, plus doux, la tête couverte d'un chignon), c'est tout d'abord dans le père et dans la mère qui le transcendent que l'être humain minuscule a rencontré l'illusion de la suffisance. Dans la complexité et dans l'enchevêtrement des ensembles auxquels appartient la particule humaine ne disparaît jamais entièrement ce mode d'existence satellitaire. L'être particulier ne se comporte pas seulement comme élément d'un ensemble informe sans structure (partie du monde des « connaissances » sans conséquence et du bavardage) mais aussi comme élément périphérique gravitant autour d'un noyau où l'être se durcit. Ce que l'enfant égaré avait trouvé dans l'existence sûre d'elle-même des tout-puissants qui prenaient soin de lui, l'abandon de l'homme le cherche partout où se produisent des nœuds et des concentrations à travers une vaste incohérence. Chaque être particulier délègue à l'ensemble de ceux qui se situent au centre des multitudes la charge de réaliser la totalité inhérente à l'« être ». A une existence totale, qui conserve même dans les cas les plus simples un caractère diffus, il se contente d'avoir part. Ainsi se produisent des ensembles relativement stables dont le centre est une ville, semblable sous sa forme primitive à une corolle enfermant comme un pistil double un souverain et un dieu. Dans le cas où plusieurs villes abdiquent leur fonction de centre au profit d'une seule, un empire se forme autour d'une capitale où se concentre la souveraineté et les dieux : la gravitation autour d'un centre dégrade alors l'existence de villes périphériques au sein desquelles s'étiolent les organes qui constituaient la totalité de l'être. De degré en degré, un mouvement de composition d'ensembles de plus en plus complexes élève jusqu'à l'universalité le genre humain, mais il semble que l'universalité, au sommet, fasse éclater toute existence et la décompose avec vio-

lence. Le dieu universel détruit plutôt qu'il ne supporte les agrégats humains qui en soulèvent le fantôme. Il n'est lui-même que mort, soit qu'un délire mythique le propose à l'adoration comme un cadavre percé de plaies, soit que par son universalité même il devienne plus que tout autre incapable d'opposer à la déperdition de l'être les parois fêlées de l'*ipséité*.

IV. Les modalités de la composition et de la décomposition de l'être.

La ville qui se vide peu à peu de sa vie au profit d'une autre plus brillante et plus capable d'attirer à elle est l'image expressive du jeu de l'existence engagée dans la composition. En raison même de l'attraction qui compose, *la composition vide les éléments de la plus grande partie de leur être au bénéfice du centre*, c'est-à-dire de l'être composite. Il s'y ajoute le fait que, dans un domaine donné, *si l'attraction d'un certain centre est plus forte que celle d'un centre voisin, ce dernier centre dépérit.* L'action de pôles d'attraction puissants à travers le monde humain réduit ainsi, suivant leur force de résistance, une multitude d'êtres personnels à l'état d'ombres vides, en particulier lorsque le pôle d'attraction dont ils dépendent dépérit lui-même en raison de l'interaction d'un autre pôle plus puissant. Si l'on envisage ainsi les effets d'un courant d'attraction influent sur une forme d'activité plus ou moins arbitrairement isolée, une mode vestimentaire créée en une certaine ville prive de valeur les vêtements portés jusque-là et en conséquence ceux qui les portent dans les limites de l'influence de cette ville. Cette privation de valeur est plus forte si dans une contrée voisine la mode d'une ville plus brillante a déjà déclassé celle de la première ville. Le caractère objectif de ces rapports s'inscrit dans la réalité lorsque le mépris et le rire qui sont manifestés en un centre donné ne sont compensés ailleurs par rien et exercent une fascination efficace. L'effort tenté à la périphérie pour « suivre la mode » témoigne de l'impuissance des particules périphériques à exister par elles-mêmes.

Le rire intervient dans ces déterminations des valeurs de l'être comme l'expression du parcours des mouvements d'attraction à travers un champ humain. Il se manifeste chaque fois qu'une dénivellation est donnée brusquement : il caractérise l'ensemble des

existences vidées comme *ridicule*. Une sorte de joie incandescente — éclatante et soudaine révélation de la présence de l'être — se libère chaque fois qu'un aspect frappant est donné en contraste à son absence, au vide humain. Le rire plonge dans le vide de la vie un regard chargé de la violence mortelle de l'être.

Mais le rire n'est pas seulement composition de ceux qu'il assemble dans une convulsion unique, il décompose le plus souvent sans conséquence, parfois avec une virulence si pernicieuse qu'il met la composition même en cause, les ensembles à travers lesquels il est fonction. Le rire n'atteint pas seulement les régions périphériques de l'existence, son objet n'est pas seulement l'existence des niais et des enfants (de ceux qui demeurent vides ou de ceux qui le sont encore) : par un renversement nécessaire, il est renvoyé de l'enfant au père et de la périphérie au centre chaque fois que le père ou le centre révèlent à leur tour une insuffisance comparable à celle des particules qui gravitent autour d'eux. Une telle insuffisance centrale peut être révélée rituellement (aussi bien dans des saturnales ou dans une fête de l'âne que dans les grimaces puériles du père amusant son enfant). Elle peut être décelée par l'action même des enfants ou des « pauvres » chaque fois qu'un épuisement étiole et affaiblit l'autorité en en laissant apercevoir le caractère précaire. Dans les deux cas, une nécessité dominante se manifeste et la nature profonde de l'être se découvre. L'être peut s'achever, atteindre la grandeur menaçante de la totalité impérative : cet accomplissement ne fait que le projeter avec une plus grande violence dans la nuit vide. L'insuffisance relative des existences périphériques est insuffisance absolue dans l'existence totale. Au-dessus des existences connaissables, le rire parcourt la pyramide humaine comme un réseau de vagues sans fin qui se renouvelleraient dans tous les sens. Cette convulsion répercutée étrangle d'un bout à l'autre l'être innombrable de l'homme — épanouie au sommet par l'agonie de Dieu dans une nuit noire.

V. Le monstre dans la nuit du labyrinthe.

L'être atteint l'éclat aveuglant dans l'anéantissement tragique. Le rire n'assume toute sa portée quant à l'être qu'au moment où dans la chute qui le déchaîne est reconnue cyniquement une repré-

sentation de la mort. Ce n'est pas seulement la composition des éléments qui constitue l'incandescence de l'être mais sa décomposition sous sa forme mortelle. A la dénivellation qui provoque le rire commun — qui oppose le *manque* d'une vie absurde à la plénitude de l'être réussi — peut être substituée celle qui oppose au sommet de l'élévation impérative l'abîme obscur qui dérobe toute existence. Le rire est assumé ainsi par la totalité de l'être. Renonçant à la malice avare du bouc émissaire, l'être lui-même, en tant qu'il est l'ensemble des existences à la limite de la nuit, est secoué spasmodiquement à l'idée du sol qui se dérobe sous ses pieds. C'est dans l'*universalité* où disparaît, du fait de la solitude, la possibilité d'affronter la mort par la guerre que se fait jour la nécessité d'engager une lutte non plus avec un ensemble égal mais avec le néant. L'UNIVERSEL ressemble à un taureau, tantôt absorbé dans la nonchalance de l'animalité et comme abandonné à la pâleur secrète de la mort, tantôt précipité par la rage de s'abîmer dans le vide qu'un torero squelettique ouvre sans relâche devant lui. Mais le vide qu'il rencontre est aussi la nudité qu'il épouse EN TANT QU'IL EST UN MONSTRE assumant légèrement beaucoup de crimes, et il n'est plus comme le taureau le jouet du néant car le néant lui-même est son jouet : il ne s'y abîme que pour le déchirer et pour en éclairer la nuit, un instant, d'un rire immense, — auquel il ne serait jamais parvenu si ce néant ne s'ouvrait pas totalement sous ses pieds.

Georges BATAILLE.

DE L'ÉVASION

I

La révolte de la philosophie traditionnelle contre l'idée de l'être procède du désaccord entre la liberté humaine et le fait brutal de l'être qui la heurte. Le conflit dont elle est issue oppose l'homme au monde et non pas l'homme à lui-même. La simplicité du sujet est au-delà des luttes qui le déchirent et qui, au sein de l'homme, dressent le moi contre le non-moi. Elles ne brisent pas l'unité du moi qui, épuré de tout ce qui en lui n'est pas authentiquement humain, est promis à la paix avec soi-même, s'achève, se ferme et se repose sur lui-même.

Le romantisme des XVIIIe et XIXe siècles, malgré la conception héroïque qu'il se fait de la desinée humaine, ne s'écarte pas de cet idéal de paix. L'individu est appelé à desserrer l'étreinte de la réalité étrangère qui l'étouffe, mais pour assurer le plein épanouissement de sa réalité propre. La lutte avec l'obstacle est seule ouverte à son héroïsme ; elle est tournée vers l'étranger. Personne n'est plus orgueilleux que Rousseau ou Byron ; personne ne se suffit davantage.

Cette conception du moi comme se suffisant à soi est l'une des marques essentielles de l'esprit bourgeois et de sa philosophie. Suffisance chez le petit bourgeois, elle n'en nourrit pas moins les rêves audacieux du capitalisme inquiet et entreprenant. Elle préside à son culte de l'effort, de l'initiative et de la découverte qui vise moins à réconcilier l'homme avec lui-même qu'à lui assurer l'inconnu du temps et des choses. Le bourgeois n'avoue aucun déchirement intérieur et aurait honte de manquer de confiance en soi ; mais il se soucie de la réalité et de l'avenir car ils menacent de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède. Il est essen-

tiellement conservateur, mais il existe un conservatisme inquiet. Il se soucie d'affaires et de science comme d'une défense contre les choses et l'imprévisible qu'elles recèlent. Son instinct de possession est un instinct d'intégration et son impérialisme est une recherche de sécurité. Sur l'antagonisme qui l'oppose au monde il veut jeter le blanc manteau de sa « paix intérieure ». Son manque de scrupules est la forme honteuse de sa tranquilité de conscience. Mais médiocrement matérialiste, il préfère à la jouissance la certitude du lendemain. Contre l'avenir qui introduit des inconnues dans les problèmes résolus sur lesquels il vit, il demande des garanties au présent. Ce qu'il possède devient un capital portant des intérêts ou une assurance contre les risques et son avenir ainsi apprivoisé s'intègre dès lors à son passé.

Mais cette catégorie de la suffisance est conçue sur l'image de l'*être* telle que nous l'offrent les choses. Elles *sont.* Leur essence et leurs propriétés peuvent être imparfaites, le fait même de l'être se place au-delà de la distinction du parfait et de l'imparfait. La brutalité de son affirmation est suffisante absolument et ne se réfère à rien d'autre. L'être est : il n'y a rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on n'envisage dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de l'identité de l'être. L'identité n'est pas une propriété de l'être et ne saurait consister en une ressemblance de propriétés qui supposent elles-même l'identité. Elle est l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif.

Et en effet la philosophie occidentale n'est jamais allée au-delà. En combattant l'ontologisme, quand elle le combattait, elle luttait pour un être meilleur, pour une harmonie entre nous et le monde ou pour le perfectionnement de notre être propre. Son idéal de paix et d'équilibre présupposait la suffisance de l'être. L'insuffisance de la condition humaine n'a jamais été comprise autrement que comme une limitation de l'être, sans que la signification de « l'être fini » fût jamais envisagé. La transcendance de ces limites, la communion avec l'être infini demeurait sa seule préoccupation.

Et cependant la sensibilité moderne est aux prises avec des problèmes qui indiquent, pour la première fois peut-être, l'abandon de ce souci de transcendance. Comme si elle avait la certitude que

l'idée de limite ne saurait s'appliquer à l'*existence* de ce qui est, mais uniquement à sa *nature* et comme si elle percevait dans l'être une tare plus profonde. L'*évasion* dont la littérature contemporaine manifeste l'étrange inquiétude apparaît comme une condamnation la plus radicale de la philosophie de l'être par notre génération.

Ce terme que nous empruntons au langage de la critique littéraire contemporaine, n'est pas seulement un mot à la mode ; c'est un mal du siècle. Il n'est pas aisé de dresser la liste de toutes les situations de la vie moderne où il se manifeste. Elles se créent à une époque qui ne laisse personne en marge de la vie et où personne n'a le pouvoir de passer à côté de soi. Ce qui est pris dans l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel, ce n'est plus l'individu qui ne s'appartient pas encore, mais une personne autonome qui, sur le terrain solide qu'elle a conquis, se sent dans tous les sens du terme, mobilisable. Remise en question, elle acquiert la conscience poignante de la réalité dernière dont le sacrifice lui est demandé. L'existence temporelle prend la saveur indicible de l'absolu. La vérité élémentaire qu'*il y a de l'être* — de l'être qui vaut et qui pèse — se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace, le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. L'impossibilité de sortir du jeu et de rendre aux choses leur inutilité de jouets annonce l'instant précis où l'enfance prend fin et définit la notion même du sérieux. Ce qui compte donc dans toute cette expérience de l'être, ce n'est pas la découverte d'un nouveau caractère de notre existence, mais de son fait même, de l'inamovibilité même de notre présence.

Mais cette révélation de l'être et de tout ce qu'il comporte de grave et, en quelque manière, de définitif, est en même temps l'expérience d'une révolte. Celle-ci n'a plus rien de commun avec celle qui opposait le moi au non-moi ; l'être du non-moi heurtait notre liberté, mais en soulignait par là même l'exercice. L'être du moi que la guerre et l'après-guerre nous ont permis de connaître ne nous laisse plus aucun jeu. Le besoin d'en avoir raison ne peut être qu'un besoin d'évasion.

L'évasion ne procède pas seulement du rêve du poète qui cherche-

rait à s'évader des « basses réalités » ; ni, comme chez les romantiques des XVIIIe et XIXe siècles, du souci de rompre avec les conventions et les contraintes sociales qui fausseraient ou annihileraient notre personnalité ; elle n'est pas la recherche du merveilleux susceptible de briser l'assoupissement de notre existence bourgeoise ; elle ne consiste pas non plus à s'affranchir des servitudes dégradantes que nous impose le mécanisme aveugle de notre corps, car ce n'est pas seulement l'identification possible de l'homme et de la nature qui lui fait horreur. Tous ces motifs ne sont que des variations sur un thème dont ils sont incapables d'égaler la profondeur. Ils le recèlent cependant, mais le transposent. Car ils ne mettent pas encore en cause l'être, et obéissent à un besoin de transcender les limites de l'être fini. Ils traduisent l'horreur d'une certaine *définition* de notre être et non pas de l'être comme tel. La fuite qu'ils commandent est une recherche de refuge. Il ne s'agit pas seulement de sortir, mais aussi d'aller quelque part. Le besoin d'évasion se retrouve, au contraire, absolument identique à tous les points d'arrêt où le conduit son aventure, comme si le chemin parcouru n'enlevait rien à son insatisfaction.

Mais le besoin d'évasion ne saurait être confondu avec l'élan vital ou le devenir créateur, qui, d'après une description célèbre, ne se fixent nullement d'avance leur terme, mais le créent. L'être créé ne devient-il pas, en tant qu'événement inscrit dans une destinée, une charge pour son créateur ? C'est justement de ce qu'il y a de poids dans l'être que s'écarte l'évasion. Il est vrai que le renouvellement continuel de l'élan brise la prison d'un présent qui à peine actuel devient passé, et que la création ne s'arrête jamais sur une approbation de son œuvre ; mais il n'en reste pas moins que dans l'élan vital le renouvellement est interprété comme une création et dénote ainsi un asservissement à l'être. La philosophie de l'élan créateur tout en rompant avec la rigidité de l'être classique ne s'affranchit pas de son prestige, car au-delà du réel elle n'aperçoit que l'activité qui le crée. Comme si le véritable moyen de le dépasser pouvait consister à s'approcher d'une activité qui précisément y aboutit.

C'est qu'au fond le devenir n'est pas le contrepied de l'être. La propension vers l'avenir, l'« au-devant-de-soi » contenus dans l'élan, marquent un être voué à une course. L'élan est créateur, mais

irrésistible. L'accomplissement d'une destinée est le stigmate de l'être : la destinée n'est pas toute tracée, mais son accomplissement est fatal. On est au carrefour, mais il faut choisir. Nous sommes embarqués. Dans l'élan vital nous allons vers l'inconnu, mais nous allons quelque part, tandis que dans l'évasion nous n'aspirons qu'à sortir. C'est cette catégorie de sortie, inassimilable à la rénovation ni à la création, qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté. Thème inimitable qui nous propose de sortir de l'être. Recherche d'une sortie, mais point nostalgie de la mort, car la mort n'est pas une issue comme elle n'est pas une solution. Le fond de ce thème est constitué — qu'on nous passe le néologisme — par un besoin d'*excendence*. Ainsi, au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir. L'existence est un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. C'est l'identité. Mais dans cette référence à soi-même l'homme distingue une espèce de dualité. Son identité avec soi-même perd le caractère d'une forme logique ou tautologique ; elle revêt, comme nous allons le montrer, une forme dramatique. Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, la plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même.*

L'évasion n'a donc que peu de commun avec ce besoin de « vies innombrables », qui est un motif analogue de la littérature moderne, mais totalement différent dans ses intentions. Le moi qui veut sortir de soi-même ne se fuit pas en tant qu'être limité. Ce n'est pas le fait que la vie est choix et par conséquent sacrifice de nombreuses possibilités qui ne se réaliseront jamais, qui incite à l'évasion. Le besoin d'une existence universelle ou infinie admettant la réalisation des compossibles suppose au fond du moi la paix réalisée c'est-à-dire l'acceptation de l'être. L'évasion, au contraire, met en question précisément cette prétendue paix avec soi, puisqu'elle aspire à briser l'enchaînement du moi à soi. C'est l'être même, le « soi-même », qu'elle fuit et nullement sa limitation. Dans l'évasion le moi se fuit non pas en tant qu'opposé à l'infini de ce qu'il n'est pas ou de ce

qu'il ne deviendra pas, mais au fait même qu'il est ou qu'il devient. Ses préoccupations vont au-delà de la distinction du fini et de l'infini, notions qui ne sauraient d'ailleurs pas s'appliquer au fait même de l'être, mais uniquement à ses pouvoirs et propriétés. Il n'a en vue que la brutalité de son existence qui ne pose pas la question de l'infini.

Par là le besoin de l'évasion — plein d'espoirs chimériques ou non, peu importe — nous conduit au cœur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être. Quelle est la structure de cet être pur ? A-t-il l'universalité qu'Aristote lui confère ? Est-il le fond et la limite de nos préoccupations comme le prétendent certains philosophes modernes ? N'est-il pas au contraire rien que la marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir ? Et, dans ces conditions, l'*excendance* est-elle possible et comment s'accomplit-elle ? Quelle est l'idéal de bonheur et de dignité humaine qu'elle promet ?

II

Mais le besoin d'évasion n'est-il pas exclusivement le fait d'un être fini ? N'aspire-t-il pas à franchir les limites de l'être plutôt qu'à fuir l'être en tant qu'être ? L'être infini aurait-il besoin de sortir de soi ? N'est-ce pas lui précisément l'idéal de la suffisance à soi et la promesse de l'éternel contentement ?

Cela supposerait que le besoin n'est qu'une privation. Peut-être arriverons-nous à montrer qu'il y a dans le besoin autre chose qu'un manque. D'autre part les notions du fini et de l'infini ne s'appliquent qu'à *ce qui est,* elles manquent de précision quand on les attribue à l'*être* de ce qui est. *Ce qui est* possède nécessairement une étendue plus ou moins grande de possibilités dont il est maître. Des propriétés peuvent avoir des rapports avec d'autres propriétés et se mesurer à un idéal de perfection. Le fait même d'exister ne se réfère qu'à soi. Il est ce par quoi tous les pouvoirs et toutes les propriétés se posent. L'évasion que nous envisageons doit nous apparaître comme la structure interne de ce fait de ce poser. Nous essayerons de la découvrir dans un état où le fait de se poser s'accomplit dans sa nudité, affranchi de toute considération de natures, qualités ou pouvoirs

qui se posent et qui masquent l'événement par lequel ils *sont*. Mais comment considérer dans le fait de se poser le fini ou l'infini ? Y a-t-il une manière plus ou moins parfaite de se poser ? Ce qui est, est. Le fait d'être est d'ores et déjà parfait. Il s'est déjà inscrit dans l'absolu. Qu'il ait eu une naissance ou qu'il ait une mort, cela n'affecte nullement le caractère absolu d'une affirmation qui ne se réfère qu'à elle-même. C'est pourquoi nous considérons que le problème de l'origine et de la mort ne saurait être judicieusement posé qu'à partir du moment où l'analyse de l'évasion aura été accomplie. Nous nous en désintéressons dans cette introduction. D'ailleurs l'évasion ne nous apparaîtra pas comme une fuite vers la mort, ni comme une sortie en dehors du temps. Nous réservons à une autre étude la démonstration du caractère ontologiste du néant et de l'éternité.

En attendant il nous importe de décrire la structure du besoin. Après ce que nous venons de dire de la notion de l'être il est clair que même si le fond du besoin consistait en un manque, ce manque ne saurait affecter l'« existence de l'existant », à laquelle on ne peut rien retrancher, ni rien ajouter. En réalité le besoin est intimement lié à l'être mais pas en qualité de privation. Il nous permettra au contraire de découvrir non pas la limitation de l'être désireux de dépasser ses limites pour s'enrichir et pour se compléter, mais la pureté du fait d'être qui s'annonce déjà comme évasion.

A cette analyse est consacré l'essentiel de cette étude.

III

Le besoin semble tout d'abord n'aspirer qu'à sa satisfaction. La recherche de la satisfaction devient la recherche de l'objet capable de la procurer. Le besoin nous tourne ainsi vers autre chose que nous. Aussi apparaît-il à une première analyse comme une insuffisance de notre être poussé à chercher refuge en autre chose que lui-même. Insuffisance habituellement interprétée comme un manque, elle indiquerait une faiblesse de notre constitution humaine, la limitation de notre être. Le malaise par lequel le besoin débute et qui l'innerve en quelque manière, même lorsqu'il n'atteint qu'une intensité moyenne, serait la traduction affective de cette finitude.

De même le plaisir de la satisfaction traduirait le rétablissement d'une plénitude naturelle.

Et cependant toute cette psychologie du besoin est un peu courte. Elle interprète trop vite l'insuffisance du besoin comme une insuffisance d'être. Elle suppose donc une métaphysique où le besoin est d'avance caractérisé comme un vide dans un monde où le réel s'identifie avec le plein. Identification qui menace toute pensée qui n'a pas su distinguer existence et existant, et qui applique à l'un ce qui pourrait avoir un sens pour l'autre.

Le besoin ne devient impérieux que lorsqu'il devient souffrance. Et le mode spécifique de la souffrance qui caractérise le besoin, c'est le malaise.

Le malaise n'est pas un état purement passif et reposant sur lui-même. Le fait d'être mal à son aise est essentiellement dynamique. Il apparaît comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable. Ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, et qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative.

Il y a des besoins auxquels manque la conscience de l'objet bien déterminé susceptible de les satisfaire. Les besoins que l'on n'appelle pas à la légère intimes en restent au stade du malaise qui est surmonté dans un état plus proche de délivrance que de la satisfaction.

Il n'en est certes pas ainsi habituellement. Mais seules des expériences et des enseignements extrinsèques associent au besoin la connaissance de l'objet susceptible de la satisfaire, comme elles y ajoutent des considérations sur sa valeur. Aussi la spécialisation toujours plus grande des besoins et une conscience de plus en plus nette et de plus en plus raffinée de leurs objets ne se développent-elles qu'en fonction de l'apprentissage et de l'éducation. Tout peu contemplatif que soit cette conscience, elle est conscience d'objet, elle met notre être sous la tutelle de ce qui est en dehors de nous. Tout le problème consiste à savoir si la préoccupation fondamentale du besoin y trouve son compte, si la satisfaction du besoin répond précisément à l'inquiétude du malaise.

Or, la souffrance du besoin n'indique nullement un manque à

combler ; elle ne nous dénonce pas comme des êtres finis. L'être n'ayant pas satisfait à ses besoins meurt. Mais cette constatation indiscutable est d'origine extrinsèque. En lui-même, le besoin n'annonce pas la fin. Il s'accroche avec acharnement à l'actuel qui apparaît alors au seuil d'un avenir possible. Un besoin déchirant est le désespoir d'une mort qui ne vient pas.

D'autre part, la satisfaction du besoin ne le détruit pas. Il n'y a pas seulement la renaissance des besoins, mais aussi la déception qui suit leur satisfaction. Nous ne négligeons nullement le fait que la satisfaction l'apaise. Seulement il s'agit de savoir si cet idéal de paix est dans les exigences initiales du besoin. Or nous constatons dans le phénomène du malaise une exigence différente et peut-être supérieure : une espèce de poids mort au fond de notre être, dont la satisfaction n'arrive pas à nous débarrasser.

Ce qui donne au cas de l'homme toute son importance c'est précisément cette inadéquation de la satisfaction au besoin. La justification de certaines tendances de l'ascétisme est là : les mortifications du jeûne ne sont pas seulement agréables à Dieu ; elles nous approchent d'une situation qui est l'événement fondamental de notre être : le besoin d'évasion.

Nous nous acheminons donc vers la thèse de l'inadéquation de la satisfaction au besoin. L'analyse de la satisfaction du besoin et de l'atmosphère dans laquelle elle s'accomplit nous aménera à attribuer au besoin un autre type d'insuffisance que celui auquel la satisfaction pourrait jamais répondre.

IV

Pour justifier notre thèse selon laquelle le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience, il nous faut envisager le phénomène primordial de la satisfaction du besoin : le plaisir.

Ce n'est certes pas sur la matérialité des objets qui vont satisfaire le besoin que s'oriente celui qui l'éprouve. Leur usage possible seul l'intéresse. Mais il y a plus. La satisfaction s'accomplit dans une atmosphère de fièvre et d'exaltation qui nous permet de dire que le besoin est une recherche du plaisir. Que signifie ce plaisir ?

Le mépris du plaisir par les moralistes n'égale que l'attrait qu'il

exerce sur les hommes. Et cependant dans le dynamisme spécifique du plaisir, également méconnu par les moralistes qui le présentent comme un état, s'accomplit la satisfaction du besoin. Autour du processus qui aboutit à l'apaiser se déroule un autre jeu, que les philosophes dénoncent comme purement concomitant, mais que l'homme prend au sérieux.

Le plaisir apparaît en se développant. Il n'est pas là tout entier, ni tout de suite. Et d'ailleurs il ne sera jamais entier. Le mouvement progressif constitue un trait caractéristique de ce phénomène, qui n'est rien moins qu'un simple état. Mouvement qui ne tend pas à un but car il n'a pas de terme. Il est tout entier dans un élargissement de son amplitude, qui est comme la raréfaction de notre être, comme sa pâmoison. Dans le fond même du plaisir commençant s'ouvrent comme des gouffres, toujours plus profonds, dans lesquels notre être, qui ne résiste plus, se précipite éperdûment. Il y a quelque chose de vertigineux dans le devenir du plaisir. Facilité ou lâcheté. L'être se sent vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme dans une ivresse et se disperser.

Le plaisir n'est en effet rien moins qu'une concentration dans l'instant. L'hédonisme d'Aristippe est chimérique parce qu'il admet un présent indivisible possédé dans le plaisir. Or, c'est précisément l'instant qui est fractionné dans le plaisir ; il perd sa solidité et sa consistance, et chacune de ses fractions s'enrichit de nouvelles virtualités d'évanouissement au fur et à mesure de l'intensification de la volupté. Seule l'amplitude de la détente mesure l'intensité du plaisir ; c'est la douleur qui est concentration. L'instant n'est reconquis qu'au moment où le plaisir se brise après la cassure suprême où l'être a cru à l'extase intégrale, mais où il est intégralement déçu et honteux de se retrouver existant.

Nous constatons donc dans le plaisir un abandon, une perte de soi-même, une sortie en dehors de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion que son essence contient. Loin d'apparaître comme un état passif, le plaisir ouvre dans la satisfaction du besoin une dimension où le malaise entrevoit l'évasion. Ce n'est donc pas de l'être que le besoin est nostalgie ; il en est la libération, puisque le mouvement du plaisir est précisément le dénouement du malaise.

D'ailleurs le fait même que la satisfaction du besoin s'accom-

pagne d'un événement affectif est révélateur de la vraie signification du besoin. Ce n'est pas un simple *acte* qui vient combler le manque qui s'annonce dans le besoin. L'acte pur et simple suppose en effet l'être constitué, il n'est pas l'affirmation même de l'être. L'affectivité au contraire est étrangère aux notions qui s'appliquent à ce qui est et n'a jamais pu être réduite aux catégories de la pensée et de l'activité

De cette étrangeté du plaisir à l'activité Aristote a eu un sentiment aigu. Mais il n'est pas vrai que le plaisir s'ajoute à l'acte, « comme à la jeunesse la fleur », car cette image, peu suggestive d'ailleurs, ravale le plaisir au rang d'état et dissimule le mouvement du plaisir dans lequel s'accomplit la satisfaction et la promesse d'évasion qu'il apporte au malaise du besoin. Il est juste cependant de dire qu'il n'est pas le but du besoin, car le plaisir n'est pas terme. Il est processus et processus de sortie de l'être. Sa nature affective n'est pas seulement l'expression ou le signe de cette sortie, elle est cette sortie-même. Le plaisir est affectivité, précisément parce qu'il n'adopte pas les formes de l'être, mais qu'il essaie de les briser. Mais c'est une évasion trompeuse

Car il est une évasion qui échoue. Si comme un processus qui loin de se fermer sur lui-même il apparaît dans un constant dépassement de soi-même, il se brise juste à l'instant où il semble sortir absolument. Il se développe avec un accroissement de promesses qui deviennent plus riches à mesure qu'il atteint au paroxysme, mais ces promesses ne sont jamais tenues.

Aussi la notion antique du plaisir mélangé contient-elle une grande part de vérité. Ce n'est pas le fait d'être conditionné par le besoin et mêlé de douleur qui en compromet la pureté. En lui-même, sur le plan strictement affectif, le plaisir est déception et tromperie. Il n'est pas déception par le rôle qu'il joue dans la vie, ni par ses effets destructifs, ni par son indignité morale, mais par son devenir interne.

Il se conforme aux exigences du besoin mais il est incapable d'en égaler la mesure. Et au moment de sa déception, qui devait être celui de son triomphe, le sens de son échec est souligné par la honte.

V

A une première analyse, la honte semble réservée aux phénomènes d'ordre moral : on a honte d'avoir mal agi, de s'être écarté de la norme. C'est la représentation que nous nous faisons de nous-même comme d'un être diminué avec lequel il nous est cependant pénible de nous identifier. Mais toute l'acuité de la honte, tout ce qu'elle comporte de cuisant, consiste précisément dans l'impossibilité où nous sommes de ne pas nous identifier avec cet être qui déjà nous est étranger et dont nous ne pouvons plus comprendre les motifs d'action.

Cette première description, pour superficielle qu'elle soit, nous révèle dans la honte un lien qui la rattache bien plus à l'être de notre moi qu'à sa finitude. La honte ne dépend pas, comme on serait porté à le croire, de la limitation de notre être, en tant qu'il est susceptible de péché, mais de l'être même de notre être, de son incapacité de rompre avec soi-même. La honte se fonde sur la solidarité de notre être, qui nous oblige à revendiquer la responsabilité de nous-mêmes.

Toutefois cette analyse de la honte est insuffisante, car elle la présente en fonction d'un acte déterminé, de l'acte moralement mauvais. Il nous importe de la libérer de cette condition.

La honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir. L'homme timide, qui ne sait quoi faire de ses bras et de ses jambes, est incapable en fin de compte de couvrir la nudité de sa présence physique par sa personne morale. La pauvreté n'est pas un vice, mais elle est honteuse car elle fait transparaître comme les guenilles du mendiant la nudité d'une existence incapable de se cacher. Cette préoccupation de vêtir pour cacher concerne toutes les manifestations de notre vie, nos actes et nos pensées. Nous accédons au monde à travers les mots et nous les voulons nobles. C'est le grand intérêt du *Voyage au bout de la nuit* de Céline que d'avoir, grâce à un art merveilleux du langage, dévêtu l'univers, dans un cynisme triste et désespéré.

Dans la nudité honteuse il ne s'agit donc pas seulement de la nudité du corps. Mais ce n'est pas par pur hasard que sous la forme

poignante de pudeur la honte se rapporte en premier lieu à notre corps. Car quel est le sens de la nudité honteuse ? C'est celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même. Cet aspect est souvent méconnu. On envisage dans la honte son aspect social, on oublie que ses manifestations les plus profondes sont une affaire éminemment personnelle. Si la honte est là c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémissible du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte. Le sifflet qu'avale Charlie Chaplin dans les « Lumières de la ville » ne fait qu'éclater le scandale de la présence brutale de son être ; c'est comme l'appareil enregistreur qui permet de déceler les manifestations discrètes d'une présence que l'habit légendaire de Charlot dissimule d'ailleurs à peine. Quand le corps perd ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. Tel le corps nu du boxeur. La nudité de la danseuse du music-hall qui s'exhibe — quels que soient les effets qu'en attend l'impressario — n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui apparaître avec cette extériorité à lui-même qui le couvre par là même. Tout ce qui est sans vêtement n'est pas nu.

C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son exisrence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se *découvre.*

Aussi la pudeur pénètre-t-elle le besoin, qui nous est déjà apparu comme le malaise même d'être et au fond comme la catégorie fondamentale de l'existence. Elle ne le quitte pas quand il est satisfait. L'être qui s'est gorgé retombe dans la déchirante déception de son intimité honteuse, car il se retrouve lui-même après la vanité de son plaisir.

Mais pour soutenir cette thèse selon laquelle l'être est dans son fond un poids pour lui-même nous devons serrer de plus près encore le phénomène du malaise.

VI

Analysons un cas où la nature du malaise apparaît dans toute sa pureté et auquel le mot malaise s'applique par excellence — la nausée. L'état nauséabond qui précède le vomissement et dont le vomissement va nous délivrer nous enferme de partout. Mais il ne vient pas nous enfermer du dehors. Nous sommes soulevés de l'intérieur ; le fond de nous-même étouffe sous nous-mêmes ; nous avons « mal au cœur ».

Cette présence révoltante de nous-mêmes à nous-mêmes considérée à l'instant où elle est vécue et dans l'atmosphère qui l'entoure, apparaît comme insurmontable. Mais, dans le conflit et la dualité qui s'annonce ainsi entre nous et l'état nauséabond, on ne saurait qualifier celui-ci d'obstacle ; cette image fausserait et appauvrirait le véritable état de choses. L'obstacle est extérieur à l'effort qui le dépasse. Quand il est insurmontable, ce caractère s'ajoute à sa nature d'obstacle, mais ne la modifie pas, comme notre sentiment de son immensité lui-même n'enlève rien à son extériorité. Nous pouvons encore nous détourner de lui. La nausée, tout au contraire, adhère à nous. Mais il ne serait même pas exact de dire que la nausée est un obstacle qu'on ne saurait esquiver. Ce serait encore maintenir une dualité entre nous et elle en laissant de côté une implication *sui generis* qui caractérise cette dualité et sur laquelle nous reviendrons.

Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré ; il l'est en tout cas pour toute tentative d'agir ou de penser. Et ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue toute l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : *c'est l'expérience même de l'être pur*, que nous avons annoncé depuis le commencement de ce travail. Mais cet « il-n'y-a-plus-rien-

à-faire » est la marque d'une situation-limite où l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir. L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose.

Toutefois l'issue vers laquelle elle pousse n'est pas la mort. La mort ne peut lui apparaître que si elle réfléchit sur elle-même. La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémissible présence.

C'est pourquoi la nausée est honteuse sous une forme particulièrement significative. Elle n'est pas seulement honteuse parce qu'elle menace d'offenser les convenances sociales. L'aspect social de la honte est plus effacé dans la nausée et dans toutes les manifestations honteuses de notre corps que dans n'importe quel acte moralement mauvais. Les manifestations honteuses de notre corps compromettent d'une manière totalement différente que le mensonge ou la malhonnêteté. La faute ne consiste pas d'avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être là. Dans la nausée la honte apparaît épurée de tout mélange de représentation collective. Quand elle est éprouvé dans la solitude son caractère compromettant, loin de s'effacer, apparaît dans toute son originalité. Le malade isolé qui « s'est trouvé mal » et à qui il ne reste qu'à vomir est encore « scandalisé » par lui-même. La présence d'autrui est même souhaitée, dans une certaine mesure, car elle permet de ravaler le scandale de la nausée au rang d'une « maladie », d'un fait socialement normal que l'on peut traiter, à l'égard duquel par conséquent on peut prendre une attitude objective. Le phénomène de la honte de soi devant soi, dont nous parlions plus haut, ne fait qu'un avec la nausée.

Mais la nausée n'est-elle pas un fait de la conscience que le moi connaît comme l'un de ses états ? Est-ce l'*existence* même ou seulement un *existant* ? Se demander cela ce serait oublier l'implication *sui generis* qui la constitue et qui permet de voir en elle l'accomplissement de l'être même de l'étant que nous sommes. Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous c'est la nausée elle-même. L'irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d'absolu, mais comme l'acte même de se poser : c'est

l'affirmation même de l'être. Elle ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction. Et le fond de cette position consiste dans une impuissance devant sa propre réalité qui constitue cependant cette réalité elle-même. Par là, peut-on dire, la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle. C'est l'impuissance de l'être pur dans toute sa nudité. Par là, enfin, la nausée apparaît aussi comme un fait de conscience hors rang. Si dans tout fait psychologique l'être du fait de conscience se confond avec sa connaissance, si le fait conscient est connu de par son existence même, sa nature ne se confond pas avec sa présence. La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance de sortir de cette présence.

VII

Il apparaît ainsi qu'à la base du besoin il n'y a pas un manque d'être, mais au contraire une plénitude. Le besoin n'est pas dirigé vers l'accomplissement total de l'être limité, vers la satisfaction, mais vers la délivrance et l'évasion. Dès lors supposer un être infini n'ayant pas de besoins est une *contradictio in adjecto*. L'expérience qui nous révèle la présence de l'être en tant que telle, la pure existence de l'être, est une expérience de son impuissance, la source de tout besoin. Cette impuissance n'apparaît donc pas en tant que limite de l'être ni en tant qu'expression d'un être fini. L'« imperfection » de l'être n'apparaît pas comme identique avec sa limitation. L'être est « imparfait » en tant qu'être et non pas en tant que fini. Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie. L'être est alors essentiellement fini.

La constatation banale que l'homme de par sa naissance est engagé dans une existence qu'il n'a ni voulue ni choisie ne doit donc pas être limité au cas de l'homme, être fini. Il traduit la structure de l'être lui-même. Il ne s'agit pas dans le fait de commencer l'existence d'une fatalité qui de toute évidence présuppose déjà l'existence. L'entrée dans l'existence n'a pas contrarié une volonté, puisqu'alors l'existence de cette volonté aurait préexisté à son exis-

tence. Et cependant le sentiment de la brutalité de l'existence n'est pas une simple illusion d'un être fini, qui, faisant un retour sur lui-même, mesurerait le fait de son existence aux facultés et pouvoirs qu'il possède en tant que déjà existant. Si ces pouvoirs et facultés lui apparaissent comme essentiellement limités, leur limitation est d'un autre ordre que la brutalité de l'existence elle-même. Elle ne saurait qu'être foncièrement étrangère au plan même où une volonté peut se heurter à des obstacles ou subir une tyranie. Car elle est la marque de l'existence de l'existant.

Ce poids de l'être écrasé par lui-même que nous avons révélé dans le phénomène du malaise, cette condamnation à être soi-même s'annonce aussi dans l'impossibilité dialectique de concevoir le commencement de l'être, c'est-à-dire de saisir le moment où il accepte ce poids, et d'être cependant acculé au problème de son origine. Cette origine n'est pas incompréhensible parce qu'elle doit émerger du néant, contrairement aux règles de la fabrication, car il est absurde de postuler parmi les conditions de l'être celles d'une œuvre qui le suppose déjà constitué. Placer derrière l'être le créateur, conçu à son tour comme un être, ce n'est pas non plus poser le commencement de l'être en dehors des conditions de l'être déjà constitué. C'est dans l'être même qui commence et non pas dans ses rapports avec sa cause que réside le paradoxe de l'être qui commence à être, c'est-à-dire l'impossibilité de dissocier en lui ce qui accepte le poids de ce poids lui-même. Difficulté qui ne disparaît pas avec la mort du préjugé selon lequel l'être serait précédé du néant.

M. Bergson a montré que penser le néant c'est penser un être biffé. Et il nous semble incontestable que le néant est le fait d'une pensée essentiellement tournée vers l'être. Mais par là n'est pas résolu le problème qui est ailleurs : l'être se suffit-il ? Le problème de l'origine de l'être n'est pas le problème de sa procession du néant, mais celui de sa suffisance ou insuffisance. Il est dicté par tout ce qu'il y a de révoltant dans la position de l'être.

D'ailleurs le paradoxe de l'être reste entier quand on s'affranchit du temps et que l'on s'accorde l'éternité. Nous réservons à une étude ultérieure qui aura à esquisser une philosophie de l'évasion le problème de l'éternité. Mais disons tout de suite que ce n'est pas vers l'éternité que l'évasion s'accomplit. L'éternité n'est que l'accen-

tuation ou la radicalisation de la fatalité de l'être rivé à lui-même. Et il y a une profonde vérité dans le mythe de l'éternité qui pèserait aux dieux immortels.

VIII

Et cependant le progrès n'a pas amené la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être. Lorsqu'elle découvrit au-delà des choses — modèle premier de l'être — les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir, elle fut incapable de les priver d'existence, car tout le bénéfice de sa découverte consistait précisément à la leur attribuer. L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé d'exister. Principe plus impérieux encore que celui de la non-contradiction puisque le néant lui-même, dans la mesure où la pensée le rencontre, est revêtu d'une existence, et c'est bien sans restriction que l'on est obligé d'énoncer contre Parménide que le non-être est.

Peut-être une distinction entre la forme et la matière de la pensée permettra-t-elle d'échapper à une accusation qui accable la pensée sous le poids d'une absurdité. La position contenue dans toute pensée théorique n'est-elle pas distincte de l'affirmation de l'être ? La pure forme d'objet que doit revêtir tout ce que la pensée pense transforme-t-elle déjà cette matière en être ? N'empêche que la forme d'objet est conçue d'après le modèle de l'être et que l'affirmation de l'existence possible est contenue dans la copule. L'objet est une possibilité d'existence, et quelle que soit la difficulté d'attribuer une existence possible au néant, l'attachement de la pensée à l'être est indéfectible.

D'ailleurs la pensée contemplative, la théorie est dans son fond le comportement de celui qui porte à jamais le stigmate de l'existence : elle est essentiellement soumise à l'existant et quand elle ne part pas de l'être elle va au-devant de lui. C'est l'impuissance devant le fait accompli. La connaissance est précisément ce qui reste à faire quand tout a été accompli.

Ce comportement de la créature cantonnée dans le fait accompli

de la création n'est pas resté étranger aux tentatives d'évasion. L'élan vers le Créateur traduisait une sortie en dehors de l'être. Mais la philosophie soit appliquait à Dieu la catégorie de l'être soit l'envisageait en tant que Créateur ; comme si l'on pouvait dépasser l'être en s'approchant d'une activité ou en imitant une œuvre qui consiste précisément à y aboutir. Le romantisme de l'activité créatrice est animée d'un besoin profond de sortir de l'être, mais il manifeste malgré tout un attachement à son essence créée et ses yeux sont fixés sur l'être. Le problème de Dieu est resté pour lui le problème de son existence.

Dans cette universalité de l'être pour la pensée et pour l'action réside l'impuissance de l'idéalisme traditionnel devant le retour persistant d'une doctrine qui rappelle à juste raison l'attachement foncier à l'être d'une pensée qu'on charge de le dépasser. Dans son opposition au réalisme, l'idéalisme de la pensée modifie la structure de l'existant, mais ne s'attaque pas à son existence. Il ne sait rien en dire et laisse le soin de l'interpréter à tous ceux qui ne demandent qu'à ne pas aller au-delà de l'être. L'affranchissement de l'idéalisme à l'égard de l'être est basé sur sa sous-estimation. Dès lors, au moment même où l'idéalisme s'imagine l'avoir dépassé il en est envahi de toutes part. Ces relations intellectuelles dans lesquelles il a dissous l'univers n'en sont pas moins des existences — ni inertes, ni opaques certes — mais qui n'échappent pas aux lois de l'être. L'idéalisme n'est pas seulement exposé aux attaques de tous ceux qui lui reprochent de sacrifier la réalité sensible, de méconnaître et de mépriser les exigences concrètes et poignantes de l'homme en proie à ses problèmes quotidiens, d'être par conséquent incapable, de diriger et de conduire ; il n'a même pas l'excuse d'échapper à l'être, car, sur le plan où il nous amène, il trouve sous une forme plus subtile et qui invite à une fausse sérénité l'être toujours le même qui n'a renoncé à aucun de ses caractères.

Et cependant dans les aspirations de l'idéalisme, sinon dans sa voie, consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne : dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être. Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.

La seule voie qui s'ouvre dès lors pour donner satisfaction aux exigences légitimes de l'idéalisme sans entrer cependant dans ses

errements, c'est mesurer sans crainte tout le poids de l'être et son universalité, reconnaître l'inanité de l'acte et de la pensée qui ne peuvent pas tenir lieu d'un événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence, acte et pensée qui ne doivent pas par conséquent nous masquer l'originalité de l'évasion. Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes.

Emmanuel LEVINAS.

LA CONCILIATION HÉGÉLIENNE [1]

La posthistoire de la philosophie hégélienne : sa dissolution totale par Marx et Kierkegaard, est un retour à la préhistoire de la propre conciliation hégélienne, car sa réconciliation avec « ce qui est » provenait déjà elle-même de ce qui fut ensuite sa conséquence, c'est-à-dire d'un désaccord fondamental du jeune Hegel avec Dieu et le monde. Cette crise, Hegel l'a traversée avec Hölderlin et en a fait déjà le sujet essentiel de son premier fragment de système. En même temps qu'il se détournait de « l'adolescent » Hölderlin, Hegel s'est décidé, dans la dernière phrase de son premier projet de système, à la date précise du 14 septembre 1800, à une « réconciliation virile avec l'époque » justement parce qu'il avait été en désaccord avec elle et avec lui-même. Mais si la réconciliation avec l'époque était « vulgaire et basse », alors il ne resterait plus que l'« un absolu » de l'isolement résultant de la scission, et l'orientation soit vers ce qui est purement terrestre, soit vers ce qui est purement divin, vers la stricte subjectivité de notre existence propre, ou l'objectivité stupide du monde donné. La dissociation spontanée de la vie une et totale serait alors le dernier résultat, l'absolu. Peu de semaines après avoir terminé le premier fragment de système, Hegel écrit à Schelling que « l'idéal de son adolescence » s'était transformé en lui en un « système » et qu'il souhaitait passer sa thèse pour intervenir à nouveau dans la vie des hommes (*Lettres*, I, 26 sqq.). En choisissant une profession bourgeoise, il s'inséra ensuite dans le « système » du monde existant. Mais, pendant son premier séjour à Francfort, Hegel non seulement se refusait à conclure « l'alliance avec le monde », mais même il voulait la « faire échouer » [2]. Il hési-

1. Voir notre article « L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard », paru dans le volume précédent des *Recherches philosophiques*. « La conciliation Hégélienne » contient ainsi la troisième partie de la disposition annoncée à ce lieu, p. 235.

2. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, I, 73, sqq.

tait encore entre la jouissance douloureuse du désaccord et la force de conciliation. Et, encore à l'âge de quarante ans, il revendiquait sa fiancée comme celle qui conciliait son « moi intime » avec la façon dont il était, trop fréquemment, pour et contre le réel [1]. Mais, en principe, Hegel s'était déjà décidé dans les dernières années du XVIIIe siècle pour la réalité du monde, en tant qu'« élément de la chose » [2]. A partir de ce moment-là il devint, jusqu'à la fureur et au sarcasme, l'irréconciliable adversaire de toutes les âmes romantiques et déchirées, — atteintes de la « phtisie de l'esprit », en désaccord avec elles-mêmes et le monde, belles âmes infortunées — et aussi des « éternels adolescents », qui, comme révolutionnaires, font, avec leurs programmes vides, un « trou dans l'ordre des choses ». En considérant la destinée de Hölderlin et des romantiques il a acquis la certitude que c'est, pour un homme, plus qu'un malheur personnel, que c'est une « contre-vérité » et le plus cruel «destin de n'en pas avoir », que de ne savoir s'adapter et « s'acclimater » dans le monde. Car seul le tout est le vrai : « unification et être ont la même signification » ; autant de sortes d'unifications autant de manières d'être [3]. Le verbe copulateur « est » caractérise dès le début le concept hégélien d'être. Le « fait-d'être-devenu-égal-à-soi-même dans l'être-autrement » est le concept de structure perfectionné qui désigne l'union de « l'être soi-même » et de « l'être-autrement », union accomplie par le mouvement originel de conciliation provenant d'un foyer mouvant.

Pourtant la crise de la désunion reste comme l'une des « bases » de la philosophie [4]. La seconde est l'unité en tant que but marqué à l'avance. Cette double prédésignation de l'absolu, Hégel l'a sentie, dans la période de Berne et de Francfort, comme la « source originelle du besoin de la philosophie », il l'a comprise, vers la fin de la crise francfortoise, en relation avec l'état général du monde, et, dans les premières dissertations d'Iéna, il l'a développée abstraitement en un système déjà existant sous forme de projet, dans l'idée supérieurs de « l'identité de l'identité et de la non-identité » [5].

1. *Lettres*, I, 321.
2. *Œuvres*, XVI, 171.
3. *Theologische Jugendschriften*, p. 383.
4. *Œuvres*, I, 168, sqq., 173, et XIII, 66 ; cf. XVI, 47.
5. *Œuvres*, I, 246 et *Theol. Jug.*, p. 348 ; cf. *Religionsphilosophie* (éd. Lasson, XII, 240 sqq.).

La crise de Hegel ne se documente pas dans la réflexion sur soi-même, mais dans une analyse de la « crise mondiale » à une époque de transition [1]. La tendance déjà déterminée à la conciliation avec l'époque s'exprime d'abord dans une critique de ce qui existe actuellement, parce que cette critique est la base d'un accord possible avec ce qui est. Dans cette peinture de la crise actuelle du monde — peinture non publiée à l'époque — Hegel a dessiné à l'avance les traits fondamentaux de la critique du monde bourgeois et de ses contradictions que Marx a faite ensuite à la philosophie hégélienne du droit, en rédécouvrant aux conciliations ultérieures de cette dernière les mêmes contradictions d'où était parti le jeune Hegel. Les analyses conciliatrices de la philosophie hégélienne du droit, issues primitivement d'une critique révolutionnaire de l'état existant, critique qui mettait pour la première fois en lumière des contradictions, ont permis à Marx de se rattacher quant au sujet, à la légitimation de « ce qui est », faite abstraitement par Hegel. Ainsi, sans pouvoir s'en douter, le jeune Marx de 1841 retourne à travers le vieux Hegel de 1821 au jeune Hegel de 1798, de même que Feuerbach et sa religion de « l'amour » nous ramènent aux premiers écrits théologiques de Hegel.

Partant, ce n'est point par hasard que Marx caractérise d'abord la crise de la société bourgeoise, souvent mot pour mot, comme Hegel l'avait déjà révélée avant de se proposer de « dominer » les « extrêmes perdus » de la moralité, dans un État platonicien, déterminé par Rousseau et qui, empiriquement, était l'État prussien.

Et, de même que Marx pouvait dire de la philosophie politique de Hegel : « L'idée la plus profonde réside dans le fait de considérer comme une *contradiction* la séparation de la société bourgeoise et politique. Mais ce qui est faux, c'est qu'il se contente de *l'apparence* de cette résolution » De même, Kierkegaard pouvait dire lui aussi, dans *Le concept de l'ironie*, que l'idée juste de Hegel, dans sa peinture de l'ironie, n'était pas sa suppression dans des substances profanes, mais justement sa « négativité absolue », montrée par Hegel. Et tandis que Marx révèle à nouveau et présente comme non-supprimées les contradictions de l'existence politique, découvertes et aplanies par Hegel, pour en pousser le caractère radical jusqu'à

1. ROSENKRANZ, *Vie de Hegel*, p. 88 sqq ; — R. HAYM, compte-rendu, *loc. cit.*, p. 62 sqq ; — cf. W. DILTHEY, *Œuvres*, IV, p. 122 sqq.

une révolution totale de l'existence politique, Kierkegaard exagère la conception hégélienne de l'absolue négativité de l'ironie romantique, jusqu'à désespérer totalement de l'existence séculière dans son ensemble ; il conçoit même les tendances politiques de son temps comme une ironie du désespoir tournée vers l'extérieur. D'autre part, Hegel n'anticipe pas seulement sur la critique marxiste de la société bourgeoise, dans ses éléments décisifs, mais aussi sur la critique faite par Kierkegaard au christianisme officiel, à l'orthodoxie chrétienne et à ses rapports avec l'État. Ce n'est que par la suite que le séminariste de Tubingue conçoit philosophiquement, dans la philosophie de la religion, la science du dogme même. On lit dans une lettre à Schelling de 1795 : « Ce que tu me dis de l'allure théologico-kantienne — *si diis placet* — de la philosophie de Tubingue n'a rien d'étonnant. On ne pourra ébranler l'orthodoxie tant que sa profession, rattachée à des avantages séculiers, est insérée dans l'ensemble de l'État. Cet intérêt est trop fort pour qu'on abandonne de sitôt l'orthodoxie.... Si cette bande lit quelque chose qui va à l'encontre de sa conviction (si l'on veut faire à leur ramassis de formules creuses l'honneur de le nommer ainsi), mais dont ils sentent la vérité, ils disent : oui, c'est, ma foi, bien vrai — mettent ensuite la tête sur l'oreiller, et, le lendemain matin, on boit son café, on le sert à d'autres, comme si de rien n'était. Au surplus, ils se contentent de tout ce qui leur est offert et qu'ils peuvent conserver dans leur système routinier. Mais je crois qu'il serait intéressant de déranger le plus possible dans leur zèle de fourmis ces théologiens qui apportent des matériaux critiques pour consolider leur temple gothique, de leur créer des difficultés, de les chasser à coups de fouet de tous les recoins où ils se réfugient jusqu'à ce qu'ils n'en trouvent plus du tout et soient obligés de se montrer entièrement nus à la lumière du jour. Mais, parmi les matériaux qu'ils chipent au bûcher kantien, pour éviter l'incendie du dogmatisme, ils emportent toujours chez eux des charbons ardents ; ils mettent mieux en circulation la terminologie et facilitent l'expansion générale des idées philosophiques. Quant à l'idée saugrenue dont tu me parles,... c'est Fichte qui, sans conteste, leur a, par sa critique de la Révélation, ouvert les portes toutes grandes ; lui-même en a fait un usage modéré, mais, ses principes une fois fermement admis, il n'y a plus moyen d'endiguer la logique théologique : il tire, par le raisonnement, de la

sainteté de Dieu, ce qu'il doit faire grâce à sa nature morale, et il a réintroduit la vieille manière de prouver dogmatiquement — il vaudrait peut-être la peine d'éclaircir cela de plus près.... Que fait Renz ?.... Ton amitié aurait-elle assez d'influence sur lui pour l'inviter à manifester son activité en polémiquant contre les théologiens actuels ? La nécessité de cette polémique et le fait qu'elle n'est pas superflue, tout cela ressort clairement de leur existence » (*Lettres* I, 11, sqq).

La caractéristique générale de la crise mondiale est, selon Hegel, que tous les phénomènes de l'époque montrent que l'on ne trouve plus de satisfaction dans l'ancienne vie. Mais pour « supprimer le côté négatif du monde existant, pour s'adapter à lui, pour pouvoir y vivre », il faut trouver une transition de l'« idée » à la « vie », de la raison à la réalité. Dans l'Empire germanique, entre autres, la « généralité qui détient le pouvoir » a, toutefois, disparu en tant que source de tout droit, parce qu'elle s'est isolée et particularisée. Même l'individu humain n'est plus entier, s'il est « dispersé » en deux « fragments », en un « homme particulier pour l'État et particulier pour l'Église », comme il arrive dans les rapports tronqués qui existent entre l'Église et l'État (Rosenkranz, 88). Tout cela est bien dans le sens de la critique marxiste [1]. La « généralité » de la vie n'existe plus que comme « idée ». Or, quand l'opinion publique [2], a déjà décidé par son manque de confiance, alors il faut peu de chose pour généraliser la conscience claire de cette décision, conscience que Marx eut ensuite à cœur de donner au prolétariat, en tant que classe. La généralité perdue de la vie entière, non-divisée, dont le modèle historique est, pour Hegel comme pour Marx, la vraie démocratie de la cité grecque [3], vue à travers Rousseau, doit être située. Et Hegel essaya de montrer dans sa *Philosophie du Droit* que maintenant *l'idée* de généralité est aussi présente en tant que *réalité*. Toutefois, il découvrit d'abord les contradictions en tant que telles. Hegel indique encore de façon très « marxiste », comme une de ces contradictions non encore conciliées, le fait de se limiter au monde

1. Cf. Marx-Engels (éd. compl.), I, 1, p. 585 sqq. et mon article sur « Max Weber et K. Marx », *Archiv für Sozialer et Sozialpolitik*, 1932, vol. 67, nº 1 et 2,

2. Cf. par contre la façon dont Hegel apprécie plus tard l'opinion publique dans sa *Philosophie du Droit*, § 315 sqq., et Rosenkranz, *loc. cit.*, p. 416.

3. Cf. à ce sujet E. Lewalter, Zur Systematik der Marxschen Staats und Gesellschaftslehre, *Archiv. f. Sozialw. u. Sozialpolitik*, 1933, vol. 68, nº 6.

mesquin et borné de la propriété, dans lequel de simples « choses » prennent une valeur absolue — le monde du « petit bourgeois » et des « marchandises » —, et, partant, le fait de s'élever au-dessus de ce monde réel « en pensant au ciel » —, « complément solennel » du monde, produit par « l'esprit de circonstances non-spirituelles », son « point d'honneur spiritualiste », pour parler comme Marx. Il relève ensuite la contradiction unique de la misère et du luxe [1], sujet constant des travaux de Marx. L'homme moralement bon dédaigne à juste titre cette vie limitée de tous côtés, telle qu'elle lui est « offerte » et « permise », mais il ne suffit pas non plus de se représenter seulement la vraie nature et de faire sa compagne de cette représentation, comme Hölderlin dans *Hypérion*. L'homme « doit aussi trouver cette représentation comme quelque chose de vivant », par la réelle suppression des contradictions existantes. Or celle-ci se produit — de même que dans la théorie marxiste du prolétariat — à l'apogée de celles-ci, « lorsque la vie actuelle a perdu son pouvoir et toute sa dignité ». Ce n'est pas par une violence externe ou interne, mais par sa « propre vérité » que ce qui existe est attaqué et vaincu, selon Hegel comme selon Marx. Cette vérité cachée qui le mine est la généralité juridique à laquelle on prétend, qui doit aussi s'attribuer cette vie limitée, à cause de son existence et bien que cette dernière soit divisée en particularités abstraites, jusqu'au moment où le droit vivant à cette prétention lui soit refusé par une meilleure vie. Et l'on commence déjà à sentir le souffle de cette « meilleure vie » d'une nouvelle époque.

« Sa force est nourrie par l'action des grands caractères individuels, les mouvements de peuples entiers, la peinture que les poètes font de la nature et de la destinée. C'est la métaphysique qui assigne aux restrictions leurs limites et leur nécessité en relation avec l'ensemble » (Rosenkranz, *loc. cit.*, p. 90). C'est avec le pathos révolutionnaire de la justice — dans son écrit sur les conditions de la vie en Wurtemberg, comme Marx le fit par rapport à la Prusse —, que Hegel indique ensuite la conséquence du désaccord avec la réalité : la nécessité d'un *changement*. Le désaccord conscient de soi est déjà une suite de la possibilité de se représenter déjà, en face de

1. Cf. la suppression de cette contradiction dans la *Philosophie du Droit*, § 190 sqq, § 241 sqq., et *Philosophie de l'Histoire*, p. 200, où l'on discute, pour y remédier, le moyen de l'émigration.

« ce qui est », d'autres temps meilleurs, de les dépeindre, les espérer et les amener. « Ce qui est » n'est donc pas, dans une époque de désaccord, un « présent éternel », mais au contraire une existence passagère, qui ne fait plus qu'exister sans essence véritable ; « comprendre » cela, ce n'est pas, dans ce cas, de même que pour Marx, une compréhension simplement contemplative, mais une critique théorique et une modification pratique.

« On sent, en général et profondément, que l'édifice de l'État, tel qu'il existe encore maintenant, n'est pas tenable. Chacun redoute son effondrement et d'être blessé dans sa chute. Est-ce qu'animé de cette conviction on doit laisser cette crainte grandir dans son cœur à un point tel qu'on abandonne au hasard le soin de déterminer ce qui sera renversé et conservé, ce qui restera debout ou tombera ? Ne doit-on pas, au contraire, vouloir abandonner spontanément ce qui n'est pas soutenable et examiner d'un œil calme ce qui n'est pas viable ? *La justice* est, à cet égard, l'unique commune mesure ; le courage de pratiquer la justice est la seule puissance capable de supprimer complètement, avec honneur et gloire, ce qui est instable et d'amener une situation assurée. Quel aveuglement, de croire que des organisations, des constitutions, des lois en désaccord avec les mœurs, les besoins, l'opinion publique, désertées par l'esprit, puissent subsister encore ! que des formes, auxquelles ni la raison, ni le sentiment ne s'intéressent plus, soient assez fortes pour continuer à lier un peuple ! — Toute tentative de rendre la confiance à des formes, des parties d'une constitution d'où la foi est absente, de cacher des tombes sous de belles paroles, non seulement couvre de honte son subtil auteur, mais prépare une éruption bien plus terrible qui ajoutera au besoin d'amélioration le sentiment de vengeance, par laquelle la foule constamment trompée et opprimée châtiera cette improbité [1]. »

Mais, pour qu'il y ait un changement, il faut bien que quelque chose change. « Il faut bien dire une vérité si évidente, parce que la crainte, qui obéit à la contrainte, et le courage, mû par la volonté, se distinguent par ce fait que les hommes poussés par celle-là sentent bien, certes, et admettent la nécessité d'un changement, mais ont, dès qu'il s'agit de faire le premier pas, la faiblesse de vouloir con-

1. Rosenkranz, *loc. cit.*, p. 92 sqq. ; écrits de Hegel concernant la politique et la philosophie du Droit (Lasson), p. 151 sqq.

server tout ce qu'ils possèdent ; — tel un prodigue dans l'obligation de réduire ses dépenses, qui déclare indispensables tous les articles de ses besoins antérieurs qu'on lui conseille de rogner, et ne veut rien abandonner, jusqu'à ce qu'enfin on lui ôte l'indispensable en même temps que le superflu. Un peuple, le peuple allemand ne doit pas donner le spectacle d'une pareille faiblesse. Après avoir acquis froidement la conviction qu'un changement est nécessaire, on ne doit pas craindre d'examiner tous les détails ; l'abolition de ce qu'on aura trouvé injuste devra être revendiquée par la victime de injustice, et celui qui jouit d'une injuste possession devra en faire l'abandon volontairement. Cette force de s'élever vers la justice, au-dessus d'intérêts mesquins, est à la base de l'enquête qui suivra, aussi bien que la probité de la vouloir, et de ne pas faire seulement semblant. On a vu trop souvent, cachée derrière les vœux et le zèle du bien public, cette réserve : tant que notre intérêt n'en pâtit pas. Une telle bonne volonté d'acquiescer à toute amélioration s'effraie et pâlit dès qu'on y fait appel. Foin de cette hypocrisie ! Que chaque individu, chaque classe sociale commence par soi-même, ses conditions de vie, ses droits, avant d'exiger quoi que ce soit des autres et de chercher en dehors de soi les causes du mal ; et s'il se trouve en possession de droits disproportionnés, qu'il s'efforce de se mettre en équilibre avec les autres ! »

La disproportion de l'existence intérieure et extérieure, privée et publique, fait que l'ensemble est devenu « dénué d'esprit », ou, comme dit Marx, selon le point de vue de Feuerbach, « non-humain », et la tendance positive de la critique est, par conséquent, pour Hegel comme pour Marx, le rétablissement d'une unité spirituelle, respectivement humaine, dans l'ensemble de la vie réelle. [1]

Malgré cet appel en faveur d'un changement dans le monde, la critique de Hegel n'est pas un manifeste marxiste. Même en tant qu'écrivain politique il veut comprendre ce qui est. Et aussi le but de sa critique ultérieure de la « Constitution allemande » est expressément une telle compréhension. Malgré une très dure critique, cet ouvrage veut seulement mieux comprendre ce qui est et même en favoriser une « tolérance modérée ». Hegel voile l'ambiguïté de ce

1. Cf. à ce sujet mon essai « *Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel* ». dans la *Festgabe* pour F. Tönnies ; *Reine u. angewandte Soziologie*, Leipzig 1836, p. 50 sqq.

passage de la critique à la compréhension en supprimant la différence entre l'idéal et la réalité, dans le concept de *l'idée agissante*, et en résolvant, dans le « devoir-être » comme « destinée », ce qui doit être par opposition à la manière dont il est [1]. Il explique sa phrase concernant la compréhension de la façon suivante : « Les idées développées dans cet ouvrage ne peuvent, exprimées publiquement, avoir d'autre but ni d'autre résultat que la compréhension de ce qui est, et, partant, de favoriser une opinion plus calme, ainsi qu'une tolérance modérée de celle-ci dans les contacts réels et en paroles. Car ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, mais le fait que ce n'est pas comme ce devrait être ; si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi » (*Écrits concernant la politique et la philosophie du Droit*, éd. Lasson, p. 5).

Or, comment Hegel reconnaît-il ce qui doit-être (sein-*muss*), et qui, par conséquent, est ainsi comme il doit l'être (sein-*soll*) ? Pas simplement parce qu'il veut, lui, « fermement » la destinée, mais parce qu'il sait, en tant que « personnage représentatif dans l'histoire mondiale », ce que veut l'esprit universel.

« Ce que nous considérons ici si sèchement, abstraitement, est concret. Les abstractions que nous considérons lorsque dans notre cabinet nous faisons disputer et combattre les philosophes, pour conclure de telle ou telle façon, tout cela, dit-on, ne sont qu'abstractions verbales. — Non et non ! Ce sont des actes de l'esprit universel, Messieurs, et, partant, du destin. Les philosophes sont, ce faisant, plus près du Seigneur que ceux qui se nourrissent des miettes de l'esprit ; ces ordres de Cabinet, ils les lisent et les éditent tout de suite dans le livre original : ils sont tenus à participer à sa rédaction. Les philosophes sont les μύσται qui ont été présents et agissants dans la secousse produits au tréfonds du sanctuaire ; les autres ont leurs intérêts particuliers : cette domination, cette richesse, cette jeune fille » (*Œuvres*, XV, 95-sqq.).

La hardiesse avec laquelle Hegel fonde sa compréhension de ce

1. En 1795 Hegel attend encore la modification de ce qui existe de « l'expansion des idées qui montrent comment tout *doit* être » (*Lettres*, I, 15). Il conçoit donc l'idée elle-même comme un idéal, par opposition à l'indolence des gens en place « qui prennent éternellement tout comme il est ». Cf. *Lettres*, I, 194, et le poème *Eleusis*.

qu'il faut qui soit par sa présence effective se complète toutefois critiquement par le jugement qu'il porte sur les Allemands, qui fait suite au passage cité ci-dessus et se rapporte aux nécessités internes de la politique [1]. Il dit des Allemands qu'« à cause de leurs concepts », donc justement parce qu'ils sont si philosophes, ils paraissent « assez improbes » pour ne rien avouer comme il est.

« Dans l'éternelle contradiction entre ce qu'ils exigent et ce qui n'arrive pas selon leurs exigences, ils paraissent non seulement atteints de la manie du blâme, mais aussi, lorsqu'ils ne parlent que de leurs concepts, peu sincères et improbes, parce qu'ils font entrer la nécessité dans leur concept du Droit et des devoirs, et que rien ne se passe selon cette nécessité, et parce qu'ils sont eux-mêmes tellement habitués à ce que, en partie, leurs paroles contredisent les actions, en partie, à tenter de rendre les événements tout autres qu'ils ne sont en réalité, et à en déformer l'explication selon certains concepts. Mais ce serait grandement se tromper que d'aborder ce qui se passe d'ordinaire en Allemagne selon les concepts de ce qui doit arriver, c'est-à-dire selon les lois politiques. Car on reconnaît la décomposition de l'État tout particulièrement à ce fait que tout va autrement que les lois. Ce serait une erreur aussi que de considérer la forme prise par ces lois comme leur motif et leur cause réels. Car, justement à cause de leurs concepts, les Allemands paraissent assez peu probes pour ne rien avouer comme il est et pour ne rien rendre ni plus ni moins que ce n'est réellement dans la force des choses. Ils restent fidèles à leurs concepts, mais les événements n'ont pas coutume de s'accorder avec ceux-ci, et c'est ainsi que le parti qui a l'avantage s'efforce d'adapter, par des paroles, les premiers aux seconds, en contraignant les concepts [2]. »

Mais la tendance philosophique de Hegel à se réconcilier avec le temps renferme exactement la même improbité que cette manie

1. Cf. par contre J. Burckhardt et son scepticisme humain au sujet des prétendues « nécessités » des événements historiques (*Œuvres complètes*, VII, p. 292 sq., 420 et 437).

2. Ce caractère profondément problématique — déjà souligné par Hégel — des rapports de l'idéal et de la réalité est fort naïvement obscurci par les Hégéliens modernes. « L'idéalisme allemand et le sens allemand des réalités se révèlent supérieurement », si l'on en croit Lasson (*Qu'est-ce que l'hégélianisme ?* 1916) dans la philosophie de Hegel et « dans la terrible guerre mondiale » comme « une unité merveilleuse ». La réalité et l'idéal « se suivent et s'accompagnent pas à pas », selon les paroles de Kroner (*Idée et réalité de l'État*, 1930).

du blâme qu'il reproche à ses compatriotes. Ce n'est point par hasard qu'une adaptation problématique à ce qui existe se trouve à la fin de son œuvre, dont le début est une critique provocante, l'une comme l'autre soumis à un concept supérieur plein d'ambiguïté : comprendre ce qui est, dans une tendance fondamentale et philosophique à la conciliation. Par cette ambiguïté fondamentale du concept de la réalité [1] en tant que « ce qui est », Hegel a franchi abstraitement le chemin qui mène du désaccord à la conciliation et empiriquement de la jeunesse à la vieillesse, de la Révolution française, en passant par la domination napoléonienne, au relèvement de la Prusse.

Cette attitude en face de la réalité, décidée depuis 1800, Hegel l'a prise, en tant que penseur, par un recours à la compréhension, en reconnaissant ce qui est tel qu'il est, même si ce devait être autre selon nos vœux et notre opinion. Or c'est principalement en politique — où tout doit toujours être autre que c'est — qu'on fait valoir un tel devoir-être. Pure vanité que de faire comme si le monde vous attendait pour apprendre comment il devrait être, mais n'est pas ! Hegel s'accorde avec la volonté de changement du monde grâce à cet arrangement avec le monde tel qu'il est, même quand on n'est pas en accord avec lui. Et, de même qu'il n'aurait jamais pu partager la volonté marxiste d'une disposition radicale au changement, de même il eût repoussé avec humeur l'exigence émise par Kierkegaard d'un « penseur existant », car ce problème de Kierkegaard n'en était pas un pour lui. Il appela un jour, d'une façon très archaïque, pensée existentielle le fait d'avoir une vie et des opinions et il distingua trois sortes de combinaisons possibles : « Vie et opinions, cette expression fut jadis un bon titre de livres, car, parmi les hommes, quelques-uns ont une vie et pas d'opinions ; d'autres, seulement des opinions et pas de vie ; enfin il y en a qui ont les deux, vie et opinions. Ces derniers sont les plus rares, puis les premiers ; les plus communs sont, comme toujours, ceux du juste milieu » (Rosenkranz, p. 557).

Dans cet équilibre de la vie et des opinions, Hegel se savait à l'abri de la simple médiocrité, par contre Kierkegaard et Marx, ayant perdu le juste milieu et la mesure, poussèrent jusqu'au bout leur extrême désaccord avec Dieu et le monde.

1. Cf. R. Haym, *loc. cit.*, p. 368 sqq., 387 sqq. et 462.

Mais un tel désaccord entre l'être-soi-même et l'être-autrement ne peut pas vouloir rester ce qu'il est ; car il est déjà en soi, en tant que désaccord entre « un » et « un autre », une scission dans quelque chose qui était un à l'origine et veut redevenir un. Il faut justement que l'homme veuille s'acclimater dans ce qui est autre et étranger à lui, pour ne pas se rester étranger à lui-même dans l'existence autre du monde. Hegel a conçu la vie grecque comme le magnifique modèle d'une telle acclimatation de l'homme dans l'existence autre du monde. « En entendant prononcer ce nom de Grèce, l'Européen cultivé, et tout particulièrement nous autres Allemands, croyons retrouver notre patrie.... Mais ce qui, chez les Grecs, nous donne une telle impression de pays natal, c'est... que, de leur monde, ils avaient fait leur pays natal.... De même que, dans la vie courante, il arrive que nous éprouvions une sensation de bien-être avec des gens qui sont bien chez eux comme dans leur patrie, qui sont satisfaits en eux-mêmes et ne cherchent rien au dehors ni au-delà, de même il en est ainsi pour les Grecs. » Certes, ils ont plus ou moins reçu d'Asie, de Syrie et d'Égypte le substratum de leur culture religieuse et sociale, « mais ils ont à un tel point extirpé le caractère étranger de cette origine, ils l'ont transformé, élaboré, retourné, en ont tellement fait autre chose, que ce qu'ils estiment le plus — et nous aussi — leur appartient essentiellement. » Et, de même que les Grecs étaient acclimatés chez eux, de même la philosophie n'est autre chose que « le fait d'être chez soi en soi, d'y retrouver sa patrie, d'être chez soi dans son esprit » (XIII, 171 sqq.).

Kierkegaard et Marx n'étaient plus chez eux en eux-mêmes, car le monde leur était devenu étranger, alors que l'esprit de Hégel s'y était encore acclimaté. Et Nietzsche donc ! Il ne fut, lui, nulle part chez soi, toujours, au contraire, « au-delà » et « en dehors », constamment à la recherche d'une terre nouvelle de l'âme et d'un nouveau monde européen.

K. Löwith (*Rome*).

COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Les milieux « thomistes », visiblement encouragés par la renaissance quasi-universelle de la métaphysique, font preuve d'une grande activité. C'est, évidemment la notion de l'*être* qui continue de susciter les commentaires les plus abondants. Contentons-nous d'en signaler quelques-uns, sans prétendre à établir ni un palmarès, ni une bibliographie.

*
* *

M. Régis Jolivet, professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, confronte, une fois de plus, le thomisme et la théorie de la connaissance [1], pour montrer que le véritable *cogito* respecte le primat de l'être sur le connaître. C'est ce qu'il appelle le *cogito* réaliste. Il se montre d'ailleurs très désireux de rendre justice à ses adversaires — cartésiens ou kantiens — ce qui l'amène, peut-être, parfois à arrondir les angles et à atténuer ce qu'il peut y avoir de personnel, et par là-même d'irréductible, dans la position de saint Thomas.

M. Jacques Maritain, après avoir publié une véritable somme du néo-thomisme [2], vient de réunir, sous une forme plus accessible, ses idées sur l'être [3]. D'aucuns préféreront ce livre à des ouvrages plus volumineux. M. Maritain y fait visiblement un effort véritable de dépouillement et de clarté. Son exposé de la conception thomiste de l'être, ses critiques des conceptions métaphysiques hétérodoxes, son interprétation de l'*analogie* présentent une cohésion certaine. D'autre part, lui aussi — à l'instar de M. Jolivet — s'efforce de rendre ses thèses accessibles à des esprits

1. Régis Jolivet. *Le thomisme et la critique de la connaissance.* Bibliothèque française de Philosophie, 1 vol. in-8°, 148 p., Desclée-De Brouwer, édit., Paris, 1933.
2. Jacques Maritain. *Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir.* Bibliothèque française de Philosophie, 1 vol. in-8°, XVIII + 916 p., Desclée-De Brouwer, édit., Paris, 1932.
3. Jacques Maritain. *Sept leçons sur l'Etre, et les premiers principes de la Raison spéculative*, Cours et documents de Philosophie, 1 vol. in-8°, 166 p., Pierre Téqui, édit., Paris, 1934.

étrangers à la scolastiques. Y parvient-il ? — « Nous craignons fort qu'il ne réussisse pas à contenter les modernes. Ils ne pourront se défaire de l'impression que M. Maritain tire du concept primordial d'être plus qu'il ne contient.... L'insuffisance de cette méthode déductive par trop à priori devient surtout manifeste là où M. Maritain expose, ou plutôt pose [1] » les principes d'identité, de raison d'être, de finalité, de causalité, c'est-à-dire dans les derniers chapitres du livre.

C'est encore à l'idée de l'être que le R. P. R. Garrigou-Lagrange consacre l'un des chapitres de son dernier ouvrage [2]. Ce n'est peut-être pas le meilleur. L'auteur semble afficher un parti-pris de méconnaissance à l'égard de tous les travaux modernes sur la question. On peut ne point partager les thèses de M. Ch. Serrus [3] ; on ne peut s'empêcher d'avoir l'impression que le thomisme gagnerait à les connaître — ou à les connaître *mieux*. Heureusement que nous trouvons dans le même livre d'autres pages, à notre avis, plus fécondes, dans lesquelles l'auteur nous montre tout le « sens du mystère » dont savait faire preuve l'esprit « rationaliste » de saint Thomas. Certains chapitres de la Deuxième Partie (*Le mystère des rapports de la Nature et du Surnaturel*) nous semblent particulièrement suggestifs.

Nous ne pouvons que mentionner, en passant, l'ouvrage du R. P. M. T.-L. Pinedo [4], qui, étant purement théologique, échappe à notre compétence. Mais il présente cet avantage de résumer dans un chapitre (*Préliminaires philosophiques*) les idées thomistes sur la nature, le fondement et le rôle gnoséologique de l'analogie.

Par contre, nous nous arrêterons un peu plus longuement sur l'intéressante étude que le R. P. André Marc consacre, à son tour, à l'idée de l'être [5]. Il commence par montrer l'actualité de cette idée, en s'inspirant tout particulièrement d'une séance de la Société Française de Philosophie, consacrée à sa discussion, ainsi d'ailleurs que de la position de Hegel. Ensuite, bouleversant l'ordre chronologique, il étudie d'une façon pénétrante les différentes conceptions de l'être chez Suarez, chez

1. Ce n'est pas nous qui parlons, mais — qui l'eût cru ! — *La Revue Néo-scolastique de Philosophie.* (A. Dondeyne, Autour de quelques livres récents de métaphysique, dans le nº de novembre 1934 de la *Revue Néoscolastique*, Louvain.)

2. R. Garrigou-Lagrange. *O. P.*, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel, Nature et Surnaturel*, Bibliothèque française de Philosophie, 1 vol. in-8º, 344 p., Desclée-De Brouwer, Paris, 1934.

3. Ch. Serrus. *Le parallélisme logico-grammatical*, Bibliothèque de Philosophie contemporaire, 1 vol. in-8º, XVI + 516 p., Alcan, édit., Paris, 1933.

4. M. T.-L. Pinedo. O. P., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Bibliothèque Thomiste, 1 vol. in-8º, 480 p., librairie J. Vrin, Paris, 1931.

5. André Marc, S. J. *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, Archives de Philosophie (vol. X), 1 cahier in-8º, 146 p., Gabriel Beauchesne, édit., Paris, 1933.

Scot, chez les commentateurs de saint Thomas, Cajétan et Sylvestre de Ferrare, et chez saint Thomas lui-même.

Quelle est la portée de ces investigations historiques ? L'auteur cherche à montrer que les scholastiques, dans leurs multiples tentatives d'appréhender l'être, ont oscillé autour des mêmes pôles que les modernes. Ces pôles, ces « points cardinaux », il les résume de la façon suivante :

« Dans l'abstrait l'être, *ens*, est une idée vide.... On en conclut aussitôt qu'il immobilise la pensée et ne lui promet aucune conquête. Une vue moins rapide en déduit le contraire. Puisqu'il est vide, c'est une notion qui n'en est pas une ; l'indéterminé n'est rien. L'être passe alors dans le néant qui retourne en lui. L'être et le néant vont et viennent l'une dans l'autre, et ces alternatives de disparition et de réapparition de l'un au sein de l'autre révèlent que l'idée est logiquement évolutive et progressive. Au lieu d'être arrêt, elle est fluidité. Ailleurs une analyse plus réflexive même à une conception moins notionnelle de l'être. On le concrétise dans l'esprit vivant dont il rend l'énergie, car il est le nerf du jugement. Il est alors l'*esse*, c'est-à-dire de l'acte, car il est de l'affirmation. Il fait ainsi corps avec la pensée objective et somme toute s'identifie avec elle, ce qui est tout gain pour l'idéalisme. »

L'auteur montre que, si pour Scot l'idée d'être est « parfaitement une », « parfaitement isolable », si chez Suarez la dite idée est également une et distincte, mais sans l'être parfaitement, chez saint Thomas, grâce à la « liaison des opposés », l'être apparaît à la fois comme unité et comme multiplicité (l'unité gardant toutefois le primat), comme *ens* et comme *esse*, étant entendu que, pour lui, « l'être comme acte ne sera plus seulement l'acte de l'esprit qui affirme, il sera encore l'acte de l'objet affirmé ».

Ces vues ingénieuses ouvrent des possibilités nouvelles devant la philosophie dite thomiste. L'auteur ne cherche pas à se rapprocher de la philosophie « moderne » par un parti-pris de compromissions : s'il essaye de montrer que la pensée de saint Thomas, « médiévale de forme, reste dans ses méthodes et dans son fond notre contemporaine », c'est simplement parce que l'étude de cette pensée lui a permis de découvrir, derrière l'amature « rationaliste », l'impulsion vivante d'un homme « lancé sur le chemin du retour à Dieu ». Le désir de renouvellement que manifeste présentement la pensée traditionnelle du catholicisme, devrait contribuer à rendre les interprètes autorisés de cette pensée moins sévères [1] à l'égard d'une tentative comme celle de M. Maurice Blondel [2]. Ce n'est pas dans une petite note bibliographique que l'on peut entreprendre d'indiquer l'importance de l'œuvre que le penseur d'Aix-en-

1. Cf., à titre d'exemple, le livre — d'ailleurs intéressant — du R. P. Joseph DE TONGUÉDEC, *Immanence*, 1 vol. in-16, CXII + 316 p., Gabriel Beauchesne, édit., Paris 1935 (nouvelle édition).

2. Parmi les études d'ensemble récentes, sur la pensée de M. Maurice Blondel (études que la publication de la « somme » blondelienne rend nécessairement incomplètes), signalons celle de Fr. TAYMANS D'EYPESNON, *Le Blondelisme*, XII + 190 p., Museum Lessianum, Louvain 1935.

Provence achève actuellement[1]. Disons simplement qu'en dehors de tout parti pris, l'effort de l'auteur de *L'Être et les êtres* doit être considéré d'ores et déjà comme un grand événement spirituel.

Alexandre MARC.

Pedro DESCOQ, S. J. *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, tome II. *De Dei cognoscibilitate*, II, 8°, 926 p., Paris, Beauchesne, 1935 (126 fr.).

Ce nouveau volume, comme le précédent, est à la fois un cours de théodicée, une somme historique et un dossier rempli de coupures faites dans un nombre considérable d'ouvrages ou d'articles. La première partie examine l'argument des degrés de perfection, l'argument dit des vérités éternelles sous ses diverses formes et en particulier tel qu'il se trouve chez saint Augustin, l'argument « eudémonologique » fondé sur l'appétit de béatitude ; enfin, sous le titre *Argumenta mixta*, le P. Descoqs étudie la preuve blondélienne par l'action, la preuve idéaliste d'E. Le Roy et l'argument bergsonien tiré de l'expérience mystique. La seconde partie contient une série de chapitres sur les notions de perfection et d'infini, puis une centaine de pages sur l'analogie.

La plus grande partie du livre est rédigée en français. Sur chaque question, on trouvera une bibliographie importante, de larges extraits philosophiques ou historiques. Aux disputes classiques le P. Descoqs ajoute celles des modernes, qui ne sont souvent que d'anciens débats repris sur un autre ton. Les sujets traités dans ce tome exigent, d'ailleurs, cette large part faite à l'actualité. L'augustinisme n'a rien perdu de sa puissance spirituelle et affective. Le désir de béatitude a provoqué une vaste discussion métaphysique et théologique dont l'auteur établit le bilan. Mêmes remarques pour l'analogie. D'autre part, le P. Descoqs a très bien vu que les problèmes les plus techniques peuvent se poser dans la conscience humaine sous forme de préoccupations personnelles, de thèmes littéraires, d'aspirations sociales. Le chapitre concernant l'argument eudémonologique contient une section *Sur l'inquiétude moderne* et dix pages sur André Gide ; le chapitre *L'Athéisme* présente un tableau de l'athéisme dans les principaux pays, en Russie notamment.

L'inspiration du livre est naturellement thomiste ; sur le sens de ce thomisme, on consultera particulièrement la critique des thèses du P. Sertillanges relatives à l'analogie, la critique de l'argument augustinien, profondément antiplatonicienne, et la critique de la philosophie de Maurice Blondel, où l'auteur pose les principes de sa pensée politique. Le ton de certains arguments peut déconcerter (par exemple, a-t-on vraiment le droit de reprocher à un métaphysicien comme le P. Przywara « une systématisation nouvelle et très originale, qui exige malheureuse-

1. Maurice BLONDEL, *La pensée*, Tomes I (XLII + 422 p.) et II (560 p.), Librairie Félix Alcan, Paris 1934, et *L'Être et les êtres*, 540 p., Libr. F. Alcan, Paris 1935.

ment un peu trop d'efforts d'attention pour se faire bien oomprendre » ?) ; c'est que ce gros livre conserve la vivacité d'un cours et d'une conversation. En fait, le P. Descoqs en arrive toujours à montrer l'incompatibilité radicale du thomisme avec les diverses philosophies du concret. La logique inflexible de son attitude montre qu'il faut, en présence d'un système cohérent, ou l'accepter ou en sortir. Les compromis et les adaptations relèvent de l'esprit politique, non de l'esprit philosophique. Il n'y a peut-être que deux renaissances thomistes concevables : ou la restauration pure et simple (à partir du thomisme historique on n'aboutira jamais qu'au thomisme historique), ou la rencontre des thèses essentielles de cette métaphysique au bout d'un itinéraire ayant un tout autre point de départ que celui du thomisme historique.

Henri GOUHIER.

D. PARODI. *En quête d'une philosophie.* 1 vol. in-12, 162 p., de la Nouvelle Encyclopédie philosophique, Alcan, 1936.

« Cet essai ne prétend ni à la profondeur, ni à l'originalité, mais seulement à la sincérité, et, peut-être, à quelque cohérence.... Ce sont moins des démonstrations ou des preuves que nous avons voulu rassembler ici, qu'un inventaire de nos convictions les plus fermes..., des hypothèses qui nous ont paru survivre à l'épreuve des faits et des années. »

Sous le titre *La crise de la philosophie contemporaine*, M. D. Parodi établit un bilan qui relie directement son nouveau livre à *La philosophie contemporaine en France, Essai de classification des doctrines*, et à ses divers articles publiés dans la *Revue de métaphysique*. Une double critique menace aujourd'hui le rationalisme. La première est une réflexion sur la science qui éclaire la part de l'invention dans les disciplines les plus rigoureuses et le caractère approché de nos connaissances ; cette critique est surtout une heureuse mise au point ne pouvant gêner qu'un positivisme étroit. La seconde est la conséquence plus ou moins explicite que dicte un examen des tendances actuelles : le pragmatisme est un anti-intellectualisme décidé ; même bien compris, le bergsonisme limite singulièrement la portée de l'intelligence ; en expliquant les principes rationnels par la vie en société, l'école sociologique n'élève pas leur rationalité ; si la métaphysique est une description phénoménologique, l'esprit doit renoncer à l'audace hégélienne ; M. Brunschvicg lui enlève également l'espoir de déduire les catégories et le droit de songer à une synthèse totale. Serait-ce une démission du rationalisme ?

« Pratiquement... la négation de la raison ne peut pas se développer sans se démentir ; et de lui-même, à tout le moins en tant qu'illusion nécessaire, le rationalisme renaît de ses cendres » (p. 39). Sous quelle forme ? En faisant de la raison non un système immobile de concepts mais un élan vers l'unité, une puissance active, une vie qui se réalise librement.

Un tel rationalisme sera un idéalisme. Pour M. Parodi l'idéalisme est

moins une exigence qu'une évidence et une évidence liée à une expérience. La donnée philosophique immédiate est le moi uni à un monde et à une pensée impersonnelle qui le déborde ; il s'agit donc d'un « idéalisme concret » (pp. 132 et 154), qui ne s'oppose pas au réalisme, qui « est le réalisme par excellence » (p. 130), si l'on vide la réalité de la consistance extramentale liée à ce mot par un préjugé banal. Un tel idéalisme est capable d'assimiler les plus graves critiques du rationalisme et de les transformer en éléments positifs. Il renonce à obtenir « un système parfait ou clos de la raison comme de la science », mais non à dresser une table des catégories : l'esprit est création, comme le dit M. Brunschvicg, mais ceci ne condamne pas l'effort de la pensée pour se penser elle-même, pour se traiter comme un univers et se rendre intelligible à elle-même, ce que souhaitait Hamelin (cf. p. 63-65). L'un des chapitres les plus intéressants est celui où M. Parodi montre cet idéalisme expliquant le mouvement : la critique bergsonienne du changement est décisive ; pourtant, si la chose qui se meut est écartée, le mouvement ne reste pas privé de tout élément de permanence et c'est la continuité qui supplée l'ancienne substance ; « à tout changement sa continuité donne comme une forme propre » (p. 112) ; or cette continuité traduit la constance d'un effort, d'une attraction ou d'une tendance, ce qui revient à poser « une énergie indivisée, parce qu'elle est, de par son essence psychique, indivisible » (p. 117). Cette vue sur le mouvement dénoue le conflit éléatique : la philosophie du devenir est aussi la philosophie de l'être, si l'être est une pensée vivante.

La psychologie bergsonienne de la durée et de la mémoire permet d'exprimer l'individualité, et la liberté est source de la vie personnelle. Le problème de Dieu se pose lorsque la personne essaie de s'attacher à ce qui ne périt pas ; la notion de valeur est intimement liée, semble-t-il, à celle d'éternité et il s'agit de savoir en quel sens nous avons besoin de Dieu pour fonder, ou mieux *objectiver*, le Vrai, le Beau et le Bien. Cette trinité affirme la présence des fins immanentes à l'activité rationnelle et la Pensée impersonnelle joue ici le rôle que tiendrait le Dieu bergsonien dans la philosophie de l'*Évolution créatrice* s'il était identique à l'élan vital. Il est la pensée éternelle qui soutient le monde, l'immensité des possibles qui rend chaque personne capable d'inventer l'ordre vivant.

Malgré les nombreuses lacunes de cette note, on remarquera la volonté de restaurer tous les grands problèmes de la philosophie ou, plus exactement, la conviction que la pensée, même contemporaine, ne peut y échapper. Il y aurait intérêt à confronter cet idéalisme souple et clair avec les philosophies dites existentielles auxquelles l'auteur fait allusion au début de son livre ; le dialogue pourrait porter sur deux points notamment : la relation de l'existence à la pensée et la possibilité d'une pensée impersonnelle qui serait créatrice et libre.

Henri GOUHIER.

Joachim Pohl. *Philosophie der tragischen Strukturen. Beitrag zur Grundlegung einer metaphysischen Weltanschauung*. Vienne, Wilh. Braumueller, 1935.

Cette publication appartient au genre de livres qui prétendent apporter à la philosophie et à l'humanité le salut attendu depuis toujours. Elle ne présenterait donc aucun intérêt si elle ne représentait pas, d'une manière presque classique, ce type de « hors de l'histoire », compagnon fidèle de l'histoire de la philosophie, pour lequel un outillage définitivement fixé semble caractéristique et obligatoire : hiérarchie des degrés du cosmos, élévation de l'individu selon ces degrés, émanation ; bref : un outillage gnostique à usage quotidien. Bien qu'ils ne se connaissent pas l'un l'autre, les auteurs de ces écrits se ressemblent comme des jumeaux et semblent — à travers les siècles — les incarnations d'un seul auteur.

Cette fois-ci l'incarnation de cet auteur éternel s'appelle Joachim Pohl, et celui qu'il prétend incarner, Bouddha. D'un ton plein de bonne foi il fait un appel à l'extase qui, pendant notre séjour ici bas, et tant que nous n'en sommes pas libérés définitivement par la mort, serait seule susceptible de nous rendre indépendants de nos catégories terriblement limitées.

Insistant sur son idée de l'extase M. Pohl ne se doute pas que d'autres philosophes se sont posé d'autres questions et proposé d'autres buts. Il va de soi que, dans la mesure où ils prétendent être sérieux et véritablement philosophes, ils ont répondu au seul problème de la philosophie, donc au sien : « Comment le moi pourrait-il atteindre un stade non humain où s'effacent les limitations de ses catégories ? » Aussi, analysant ce qu'il pense qu'ils ont pensé, il doit constater une quantité déplorable de malentendus. C'est, en particulier, M. Husserl qui, pour M. Pohl, a eu tort de ne pas l'avoir précédé. La théorie de l' « époché » de Husserl lui semble une dénaturation inouïe de la vraie théorie de l'extase ; Kant seul aurait compris et réalisé Bouddha d'une manière authentique : la conception du moi transcendental en serait la preuve. Remarque qui n'honore ni Bouddha, ni Kant, ni M. Pohl.

Günther Stern.

Ernst Bloch. *Erbschaft dieser Zeit*. Zurich, Oprecht et Helbling, 1935.

Une tentative pour commenter en philosophe les événements politiques contemporains ne peut, certes, réussir que dans une mesure très approximative. Aussi le reportage métaphysique de M. Bloch souffre-t-il d'un étrange mélange d'actualité et d'abstraction.

Il y a cependant dans ce livre un chapitre d'un intérêt incontestable. Il concerne le caractère dialectique du « maintenant historique », qui, selon M. Bloch, est quelque chose d'objectivement ambigu puisqu'il contient en lui, et simultanément, des couches historiques qui ne sont point synchronisées. « Ce n'est pas dans le même " maintenant " que tous les

contemporains se trouvent. » Cette remarque minutieusement et presque académiquement élaborée par M. Bloch nous semble d'autant plus importante que la théorie marxiste (la seule qui ait formulé une théorie de l'anachronisme) ne connaît qu'un seul manque de synchronisation : celui qui existe entre la réalité et sa théorie « idéologique ». Le fait que ce décalage existe également au sein de la réalité elle-même augmente, il est vrai, les complications de la philosophie de l'histoire. Mais, d'autre part, il rend compréhensible une série d'événements d'ordre politique, par exemple la situation allemande actuelle, situation qui offre le spectacle d'une bataille inextricable entre une quantité de prétentions pré-capitalistes, anti-capitalistes, pseudo-capitalistes, etc. Ces prétentions anachroniques sont celles de couches sociales qui le sont elles-mêmes, de couches qui « datent » et qui incarnent des périodes diverses et des présents divers de l'histoire allemande. C'est ce qui explique le rôle incontestable encore aujourd'hui des hobereaux.

Pour celui qui s'intéresse à la philosophie concrète de l'histoire et aux efforts de revision de la théorie marxiste, la lecture de ce chapitre sur *Ungleichzeitigkeit*, malheureusement enfoui au milieu des autres, sera indispensable.

Günther STERN.

Adriano TILGHER. *Critica dello Storicismo*. Guanda, editore, 1936.

Dans la Collection, *Problemi d'Oggi*, M. Tilgher a groupé, sous le titre *Critica dello Storicismo* une série d'études intéressantes, comme tout ce qu'écrit M. Tilgher, et dont la plus remarquable est celle qu'il consacre à la conception historico-philosophique de M. Benedetto Croce. Quelle est la teneur, quelle est la portée et la valeur de cette conception ? Voilà les deux principales questions que se pose le critique.

Pour M. Croce, le rôle de l'historien est de rendre justice à Rome et à Carthage en faisant abstraction des sentiments présents. Indifférence passionnelle, tel est le moment constitutif de l'histoire, ce qui fait qu'elle est histoire et non poésie. Ce n'est pas cette position objective, nous le croyons fermement, qu'attaque M. Tilgher. C'est autre chose : c'est une contradiction qu'il croit apercevoir dans l'ensemble du système de Croce. L'objectivité, l'intelligence historique est incompatible, pour Croce, avec tout jugement de valeur négatif. Condamner un événement, par exemple la trahison de Talleyrand, serait d'un poète, non d'un historien ; d'un homme de passion ou d'action, non d'un homme de pensée et de contemplation. Car il n'y a ni bien ni mal, ou plutôt il n'y a que des biens et rien que des biens pour celui qui situe un événement dans ses conditions historiques. L'histoire considérée comme réalité en soi et non comme relative à nos passions serait un passage continuel du bien au mieux. La décadence d'un peuple ne serait pas un fait réel, mais une étape de réparation, en vue d'un bien supérieur.

C'est qu'en effet, pour Croce, l'Esprit est l'unique réalité, se manifes-

tant par des activités diverses : logique, esthétique, pratique. Quelle que soit l'activité qui s'exerce, elle est créatrice d'une valeur positive : le vrai, le beau, le bien (*économique* ou *éthique*). Le mal et l'erreur ne seraient que des illusions subjectives, et de même la liberté et la responsabilité.

Dès lors, la tâche de l'historien serait, après avoir objectivement déterminé les conditions précises de production d'un fait, de ramener ce fait à l'activité spirituelle dont il dérive, de rattacher la trahison de Talleyrand à l'activité spirituelle d'ordre économique (recherche du profit personnel). Voilà le seul jugement historique qui puisse accompagner l'explication d'un fait.

Et maintenant nous sommes en mesure de comprendre les critiques de M. Tilgher. Si les activités de L'Esprit étaient situées sur le même plan, si le bien économique avait autant de valeur que le bien éthique, si la recherche du lucre en vue d'une satisfaction personnelle avait autant de valeur que la recherche du bien moral universel, il ne serait pas contradictoire de justifier Talleyrand. Mais il n'en est pas ainsi. La contradiction vient, selon M. Tilgher, de ce que Croce établit une distinction et une hiérarchie des valeurs au sein même de l'activité pratique de L'Esprit, entre l'activité économique inférieure et l'activité éthique supérieure. Si cette distinction de Croce a un sens, l'historien doit avoir le droit de dire que Talleyrand, agissant d'après une catégorie inférieure, aurait pu agir d'après une catégorie supérieure. Mais ce serait là un jugement négatif et une condamnation, qui n'enlève rien à l'objectivité historique, certes, mais qui contredit l'idée d'une histoire justificatrice de tous les événements.

De deux choses l'une, fait remarquer M. Tilgher : ou bien admettre la distinction du bien et du mal, et alors l'histoire ne justifie pas tout ; ou bien poser que l'histoire justifie tout, et alors renoncer à la distinction du bien et du mal. Si c'est la même Providence qui agit en nous, dans ce que nous appelons bien et mal, si la vertu et le péché ne sont que des illusions individuelles et si le cours réel des choses est une procession du bien au meilleur, pourquoi distinguer au sein de l'activité divine et nécessaire l'inférieur et le supérieur ?

La raison en est, selon M. Tilgher, que l'idéalisme de Croce est de nature hybride : il prétend concilier le christianisme et l'immanentisme. « Or, il est absurde, du point de vue de l'absolu immanentisme, de supposer au-dessus de la Vie une loi, un plan, un dessein qui la gouverne. » Car une telle conception suppose une pensée législatrice, une personnalité extérieure au monde et agissant sur lui du dehors. L'immanentisme, pour qui le veut conséquent, conclut M. Tilgher, est, non pas plan et idée directrice, mais spontanéité radicale, imprévisibilité et contingence.

Émile Namer.

Emil Utitz. *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit.* Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, 1935. In-8°, ix + 159 pages.

Ce petit livre s'adresse à un cercle de lecteurs plus étendu que celui des philosophes proprement dits. Pourquoi faut-il qu'en se présentant ainsi aux « gens du monde » la philosophie trahisse en quelque sorte un complexe d'infériorité ? On apprend d'une part qu'elle ne veut être rien d'autre qu'une science rigoureuse, ne rien avoir à faire avec l'irrationnel, les mythes, les symboles ; elle veut se faire écouter, et pour cela être libre de toute entrave subjective et religieuse. Mais, d'autre part, une même fausse honte pousse le philosophe à répéter qu'il n'est pas un théoricien, que sa philosophie est « dans la vie », qu'elle a à faire avec la réalité historique et concrète de l'homme, etc. Si l'on entend sérieusement se défaire de tous les fantômes tels que « théorie », « irrationnel », il faut, croyons-nous, engager le débat à un niveau tout différent. Nous ne dirons pas que le livre de M. Utitz, qui commente parfois avec intérêt des travaux récents, serve particulièrement ce dessein. On a trop l'impression d'être toujours condamné aux allusions, sans que jamais le « philosopher » commence. On peut être d'accord, certes, avec les propositions généreuses de ce message, mais on ne sait pas très bien d'où il vient ni à qui il s'adresse ; il figurerait admirablement comme « clôture de Congrès ». A tout prendre, nous préférons les petites monographies, dessinées avec goût, qui sont consacrées à quelques penseurs, de Thalès à Hegel, et composent la première partie de l'ouvrage.

Henry CORBIN.

Werner SCHINGNITZ. *Mensch und Begriff. Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen.* Leipzig, S. Hirzel, 1935. In-8°, XXXIV + 632 + 44* pages.

Compact volume dont titre et sous-titre laissent entrevoir de longs projets et de vastes pensers. Le prologue contient des déclarations excellentes. Certains mouvements spirituels ou politiques reposent sur une démagogie anti-intellectualiste si simpliste que l'on accueille volontiers l'ironie manifestée par l'auteur aux dépens des « Begriffs-Stürmer » de toute espèce. Que le cours suivi par la philosophie moderne ait fini par exténuer la notion de sujet, par construire une pensée sans-monde, c'est ce qui justifie un revirement radical. Si le savoir naît comme une participation de l'homme à la réalité du monde, ou plutôt s'il est la forme même de cette participation, c'est que celle-ci s'accomplit essentiellement comme compréhension d'un sens intelligible. Ceci accordé sans peine, on s'explique la triple articulation du plan de l'auteur : enquête sur le concept, depuis le stade prélogique jusqu'à la logique scientifique ; enquête sur l'homme, sujet qui conçoit ; enquête sur le monde où ce sujet est toujours présent. Malheureusement, il faut bien avouer que la lecture de l'ouvrage ne procure pas un sentiment qui réponde à ce programme plein de promesses. Négligeons même la profusion de néologismes par trop déconcertants, les variations typographiques un peu hallucinantes et les répétitions lassantes. On doit regretter

que l'immense matériel recueilli par un labeur de plusieurs années ne forme finalement qu'une sorte d'inventaire commenté. En outre, on fait au passage des découvertes inattendues. Il est imprudent de désigner, chez Heidegger, les existentiaux comme un système de catégories sans plus (p. 330). Le chapitre final sur « Logique et Logos » nous achemine vers la réconciliation définitive de l'homme, du concept et du monde. Nous apprenons tout d'abord avec soulagement qu'il y a une *soldatische Existenz* distincte du *militärischer Beruf* ; que la première marque une tension entre *Führung* et *Gefolgschaft*, et que « l'homme s'y affirme inconditionnellement comme personne » (p. 35*). Nous laisserons donc à ce même homme le soin d'aider le traducteur éventuel à désigner ces « soldats » qui ne sont pas des « militaires », et à nous expliquer comment cette malheureuse *Existenz*, autrefois isolée en sa transcendance, peut se féliciter d'une si merveilleuse destinée.

Henry CORBIN.

PHÉNOMÉNOLOGIE

Alfred DELP, S. J. *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers.* Freiburg i. Br., Herder & Co., 1935. In-16°, VIII + 127 p.

« Ce petit écrit a pour but de donner un exposé et une appréciation de la philosophie existentielle de Martin Heidegger.... On y fait voir d'abord (chap. I ; 37 p.) la situation historique que cette philosophie présuppose. On essaie ensuite (chap. II ; 29 p.) d'esquisser brièvement les idées fondamentales de la philosophie de Heidegger. Une sorte de répétition critique de la pensée heideggérienne (chap. III ; 35 p.) veut révéler la signification propre et le résultat effectif de cette philosophie. Dans les chapitres IV et V — *L'homme et sa pensée* (19 p.) et *Destinée tragique ?* (5 p.) —, cette philosophie est confrontée — comme un tout — avec les exigences que pose aujourd'hui une pensée qui répond à la *totalité* de l'homme, et à la *totalité* du problème à résoudre » (p. 1). —

On n'arrive pas à comprendre Heidegger sans tenir compte du fait de la « perte de la patrie spirituelle » (*geistige Heimatlosigkeit*) par l'européen moderne en général et l'Allemand en particulier. [La « patrie spirituelle » est, bien entendu, le catholicisme]. Les grands responsables de ce « déracinement » sont Luther et Kant ; ses étapes principales : « Renaissance — Humanisme — Réformation et Philosophie des lumières — Empirisme — Rationalisme — Logicisme » (p. 6 s.). (Le père spirituel du « Logicisme » est Hegel ! Cf. p. 9 s.). Ce mouvement spirituel, si funeste à l'homme, provoque un mouvement contraire : la philosophie de l'existence (*Existentialphilosophie*), qui veut sauver l'intégrité et l'autonomie de la vie humaine. En partant de Kierkegaard-Nietzsche, en passant par Bergson, Dilthey, (Husserl), Max Scheler, Simmel, ce mouvement de réaction aboutit à Heidegger. Mais ce résultat du mou-

vement « existential » est non moins funeste à l'homme que celui du mouvement opposé, c'est-à-dire le « logicisme ».

M. Delp reproduit donc la généalogie philosophique courante de Heidegger. Nous ne dirons pas qu'elle est fausse. Mais nous ne croyons pas qu'elle permette de comprendre et de juger la *philosophie* heideggérienne. Le mouvement qu'on a en vue — exception faite de l'œuvre de Husserl — n'est pas philosophique, on ne l'est qu'à moitié. En y insérant Heidegger, on ne peut que méconnaître et mécomprendre le contenu et la partie proprement *philosophiques* de sa pensée. Et c'est ce que confirme — parmi beaucoup d'autres — le livre de M. Delp.

A notre avis, aucun des penseurs « existentiels » mentionnés par celui-ci — et, en général, aucun des penseurs post-hégéliens et pré-heideggériens — n'a émis d'idées *philosophiques* vraiment nouvelles. En particulier, les idées heideggériennes que l'on veut expliquer par l'influence de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, etc., se trouvent toutes chez Hegel, notamment dans sa *Phänomenologie des Geistes* et dans ses écrits antérieurs. Il se peut — et il est même probable — que ce n'est pas là que Heidegger est allé les chercher. Mais c'est là, et là seulement, qu'elles apparaissent sous leur forme vraiment philosophique. Ce n'est donc qu'en la confrontant avec l'œuvre de Hegel qu'on peut *comprendre* et apprécier la portée *philosophique* de l'œuvre de Heidegger, et découvrir ce qu'elle comporte de véritablement nouveau. En fait, le vol. I de *Sein und Zeit* n'est qu'une tentative de reproduire — en la rectifiant — l'anthropologie phénoménologique (« existentielle ») de la *Phänomenologie des Geistes*, en vue d'une ontologie (vol. II, non encore paru), devant remplacer l'ontologie faussée de la *Logik* de Hegel [1].

C'est donc une confrontation avec cette première œuvre fondamentale du dernier grand philosophe européen qui aurait due être faite en premier lieu.

En ne le faisant pas, et en ramenant la pensée de Heidegger au niveau de celle d'un Kierkegaard-Nietzsche, M. Delp est fatalement amené à passer (dans son exposé du chap. II) à peu près complètement sous silence tout ce qu'il y a en elle de véritablement *philosophique*. Ainsi, en confondant les notions de *Welt* (monde humanisé) et de *Natur* (monde naturel), ou — plus exactement — en oubliant que la *Welt* ne peut se constituer dans et par le *Dasein* qu'à partir d'un *Vorhandensein*, auquel le *Dasein* est ontologiquement opposé, il croit trouver chez Heidegger une sorte de monisme idéaliste (cf. par exemple p. 54), et ne voit donc pas l'innovation philosophique principale, introduite par ce dernier : à savoir, l'idée d'une ontologie dualiste. L'*identification* (très hégélienne) du *Dasein* avec le temps est présentée comme une idée secondaire, sans grande portée philosophique. Et la redécouverte (après Hegel-Cohen) du primat de l'avenir dans la temporalité humaine est complètement passée sous silence.

1. Cette interprétation a été acceptée par Heidegger.

Le chap. III contient une tentative de repenser la pensée de Heidegger, afin de découvrir — s'il y a lieu — son insuffisance. Tentative sans aucun doute philosophique quant à son intention : c'est bien ainsi qu'un philosophe doit lire un autre. Mais la réalisation nous entraîne très loin de toute philosophie. Si loin, que M. Delp nie la possibilité même d'une philosophie qui serait autre chose qu'une *Weltanschauung* (cf. pp. 100 ss.). En particulier, la philosophie de Heidegger n'est qu'une *Weltanschauung* de l'homme moderne, qui — on ne sait trop pourquoi — a cessé de croire en Dieu pour croire à sa propre finitude, et qui — après coup — essaye de faire bonne mine en mauvais jeu. Ce n'est donc pas la philosophie qui révèle la finitude de l'homme, mais c'est le sentiment inexplicable, incompréhensible et injustifiable de sa prétendue finitude, éprouvé par l'homme qui a perdu son Dieu, qui est la *source* véritable et dernière de la philosophie « existentiale ».

Or, même s'il y a du vrai dans cette façon de présenter les choses, la distinction entre philosophie et *Weltanschauung*, proclamée avec tant d'énergie par Heidegger, conserve néanmoins tout son sens. Pour le faire voir, partons de la première catégorie fondamentale et irréductible de l'anthropologie heideggerienne : de la *Befindlichkeit*, de l'attitude émotive de l'Homme-dans-le-monde. La *Weltanschauung* n'est rien d'autre que l'expression verbale de ce contenu émotif, c'est-à-dire une conception du monde, qui le présente comme étant réellement tel qu'il apparaît dans cette *Befindlickeit*, cette dernière n'étant pas comprise en tant que telle, en tant qu'*attitude* humaine, et n'entrant pas dans la *Weltanschauung* comme un élément intégrant explicite. C'est ainsi qu'on peut parler d'une *Weltanschauung* de l'homme antique, de l'homme du moyen-âge, de l'homme de la Renaissance, etc. Mais il ne faut pas oublier que ces hommes ont eu eux-mêmes un « monde », et non pas une *Weltanschauung* : ils vivaient dans le monde révélé dans et par leur attitude émotive, sans se rendre compte du fait que ce monde était non pas le monde tout court, mais seulement un aspect — plus ou moins défiguré — du monde réel, aspect révélé dans et par cette « vision ». D'une manière générale une *Weltanschauung* ne devient consciente en tant que « vision » que chez ceux qui ne vivent plus dans son « monde » ; soit parce qu'ils vivent dans le « monde » d'une autre *Weltanschauung*, soit parce qu'ils savent ce qu'est le monde objectif (cas idéal), soit — enfin — parce qu'ils n'ont pas de « monde » du tout. Ce dernier cas semble être purement imaginaire. Malheureusement il n'en est rien, car ce cas bizarre s'est produit effectivement dans la culture post-hégélienne, et il est connu sous le nom de *Weltanschauungsphilosophie*, dont Dilthey est l'un des pères spirituels. En fait, cette pseudo-philosophie ne peut vivre qu'aux dépens de ceux qui ont ou qui avaient une *Weltanschauung* véritable, c'est-à-dire une « vision » (inconsciente en tant que telle) d'un monde qu'ils croyaient être réel et unique : cette pseudo-philosophie n'est rien de plus (dans la mesure où elle n'est pas simplement histoire)

qu'un jeu joué — parfois brillamment — avec des *Weltanschauungen* (réalisées dans le passé ou simplement imaginées) privées de leurs « mondes » respectifs.

Bien entendu, ceci n'a rien à voir avec la philosophie véritable, qui — loin d'être une *Weltanschauung* sans « monde » — n'est pas une *Weltanschauung* du tout : on pourrait presque dire qu'elle est un « monde » sans *Weltanschanung*. Pour le faire voir, revenons à la *Befindlichkeit*, à l'attitude émotive que l'homme prend dans le monde, et voyons quels seront les rapports entre elle et la philosophie. La philosophie se rapportera d'abord à la *Befindlichkeit* en tant que *phénoménologie*. En tant que telle, la philosophie commence par comprendre la *Befindlichkeit* comme ce qu'elle est, c'est-à-dire précisément comme une *attitude subjective* dans un monde objectif réel (ce monde étant, d'ailleurs, « mis entre parenthèses » : la question de sa structure réelle n'est pas encore discutée). Ensuite, la philosophie phénoménologique décrit la *Befindlichkeit* en tant qu'*attitude*, c'est-à-dire dans son aspect subjectif, et elle la décrit telle qu'elle se présente pour ainsi dire elle-même à elle-même, et non pas telle qu'elle apparaît dans et pour la conscience empirique de tel ou tel autre individu concret qui la réalise dans l'espace-temps. Enfin, la philosophie phénoménologique expose le *contenu de l'attitude* émotive en question, c'est-à-dire elle décrit le monde tel qu'il se révèle dans l'attitude envisagée, mais sans même poser la question de la réalité objective de ce monde, à l'encontre de la *Weltanschauung*, qui l'affirme implicitement. Quant à la *philosophie* proprement dite (fondée sur la phénoménologie et aboutissant en fin de compte à l'ontologie), elle se demande quel doit être le *monde réel* (objectif), pour que cette attitude subjective y soit possible, et pour qu'il puisse y *apparaître* tel qu'il y apparaît. Enfin, l'*ontologie* au sens étroit du terme pose la question relative à la structure de l'*Être* en tant que tel, de l'être qui est — entre autre — l'être du monde, où se réalise l'attitude en question, qui le révèle tel qu'il s'y révèle. Certes, il y a là une difficulté (pressentie depuis toujours par les philosophes et clairement formulée par Hegel) : pour pouvoir révéler l'être de *tout* ce qui est, c'est-à-dire l'Être en tant qu'*Être tout court*, il faut — au préalable — analyser la *totalité* des *attitudes* subjectives (réelles ou possibles), qui révèlent les différents aspects de l'être *existant*. Hegel a cru l'avoir fait dans sa *Phänomenologie*. Mais ceci a pour conséquence une limitation des possibilités existentielles, qui semble supprimer les vérités anthropologiques révélées dans et par la description phénoménologique de ces mêmes possibilités. L'*achèvement* de l'ontologie peut donc être mis en question, et c'est là une question philosophique fondamentale ; une question — à en croire Hegel — que la philosophie ne peut résoudre qu'en achevant effectivement l'ontologie. Quoi qu'il en soit, la différence entre *Weltanschauung* et philosophie n'en reste pas moins évidente. Et nous croyons — à l'encontre de M. Delp — que c'est une tentative philosophique que nous trouvons chez Hei-

degger, qui reprend et prolonge l'effort philosophique hégélien en réalisant une Phénoménologie en vue d'une Ontologie.

Mais M. Delp ne veut pas voir dans l'œuvre de Heidegger autre chose qu'une *Weltanschauung*. De son point de vue, il a donc raison de terminer son livre par le chap. V, où il explique la *Weltanschauung* « existentiale », qui culmine en Heidegger, par les conditions sociales et historiques de la vie de l'européen — et tout particulièrement de l'allemand — des Temps modernes. Il a raison de son point de vue. Mais ne craint-il pas qu'on puisse tourner son arme contre lui ; contre lui, qui affirme que *toute* philosophie n'est que *Weltanschauung ?* Ou ne veut-il pas faire de philosophie du tout ? Suppose-t-il, que la *Gottanschauung* ne dépend pas des conditions sociales et historiques de l'existence ? — Il est temps de nous arrêter. Afin d'éviter tout malentendu possible, nous voudrions souligner que la longueur de ce compte-rendu ne doit témoigner que de l'importance que nous attribuons à l'œuvre philosophique de Heidegger. Quant au livre de M. Delp, nous pouvons résumer notre attitude vis-à-vis de lui en déconseillant sa lecture.

A. Kojevnikoff.

Friedrich Weidauer. *Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit.* Leipzig, S. Hirzel, 1935. Gr. in-8°, 38 p. Prix : RM. 1,50.

J'ai déjà eu l'occasion de faire pour les *Recherches Philosophiques* (vol. III) le compte-rendu d'un livre de M. Weidauer. Il s'agissait de la *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls* (Leipzig, S. Hirzel, 1933). J'ai trouvé que le livre était médiocre à tous les points de vue, et je l'ai dit. Mais ce livre ne témoignait pas encore du manque de loyauté et de probité intellectuelle de l'auteur. Le présent opuscule comble cette lacune.

Dans le livre sur Husserl (*Préface* datée 1er *décembre* 1932), M. Weidauer refusait d'appeler *philosophie* la Phénoménologie de Husserl, parce que celle-ci n'est pas « une éthique au sens platonicien du terme » (pp. 87-88). D'une manière générale Platon, plus exactement le moraliste Platon, était, pour M. Weidauer, l'autorité philosophique par excellence.

Dans l'opuscule qui m'oblige à écrire cette notice (*Préface* datée de *Pâques* 1935) la morale platonicienne figure encore. Seulement, Platon n'est plus au premier rang. Il a dû céder sa place à un penseur, dont on chercherait en vain le nom dans le livre sur Husserl : à M. Hitler.

Un lecteur incrédule pourra trouver à la p. 33 le texte original du passage que je traduis comme suit : « Peut-on, à partir de cette connaissance, conclure autre chose que ceci : que l'Avoir-d'une-valeur-fondamentale (*Grundwert-Haben*), dont la valeur suprême est le bien-être (*Wohl*) de son propre peuple, est essentiel pour la saine vie humaine, tandis que l'Avoir-d'une-valeur-fondamentale avec le *propre* bien-être au sommet des valeurs fondamentales doit être considéré comme un

phénomène de dégénération (*Entartungserscheinung*). [En note :] Cf. Ad. Hitler « *Mein Kampf* », II, p. 416-417 : *De même qu'il faut avoir en général présent à l'esprit que les idéaux les plus élevés correspondent toujours à une nécessité vitale la plus profonde.... Il semble donc possible de constater que non seulement l'homme vit pour servir des idéaux supérieurs, mais encore qu'inversement les idéaux supérieurs constituent la prémisse de son existence en tant qu'homme.* Cf. ensuite (*ferner*) Platon. *Protagoras*, le mythe de la création du genre humain. Cette pensée [de M. Hitler ? A. K.] se trouve aussi (*auch*) dans l'impératif catégorique de Kant, quoique déviée (*abgewandelt*) vers la communauté de tous les êtres raisonnables ».

Je crois que cette citation suffit pour classer — définitivement — un livre. Et un auteur.

A. Kojevnikoff.

G. Van der Leeuw. *Phänomenologie der Religion.* (Neue Theologische Grundrisse). In-8°, p. xii + 669, J.-B.-S. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933.

« La phénoménologie cherche le *phénomène*. Et le phénomène est *ce qui se montre*. Ce qui veut dire trois choses : 1° il est un quelque chose ; 2° ce quelque chose se montre ; 3° il est phénomène justement par ce qu'il se montre.... Le phénomène n'est pas produit par le sujet ; il en est encore moins affirmé ou démontré. Toute son essence est dans le fait de se montrer, de se montrer « à quelqu'un ». Que ce quelqu'un commence à parler de « ce qui se montre », et la phénoménologie est là (p. 634, *Epilegomena*) ». Ces définitions très sobres du phénomène et de la phénoménologie, que M. Van der Leeuw développe avec beaucoup de finesse *à la fin* de son beau livre (très bonne méthode ; car la méthodologie est à faire après l'œuvre, et non avant) lui permettent de déterminer la place propre de la phénoménologie de la religion, et de la distinguer à la fois de la psychologie de la religion (la phénoménologie est plus vaste : elle embrasse l'homme tout entier ; et plus modeste : elle cherche à comprendre, non à expliquer), de l'histoire de religion (laquelle d'ailleurs ne peut pas plus se passer de la phénoménologie que cette dernière de l'histoire), et de la philosophie religieuse, dont elle forme une préface nécessaire. En effet, la phénoménologie a pour principe méthodique l'*epoche* ; elle n'affirme pas la réalité de l'objet des attitudes religieuses de l'homme ; elle les prend justement comme *phénomènes*, comme ensembles structurés ayant un sens que justement ils incarnent et révèlent ; elle « se borne » à les décrire, à former des types idéaux de ces attitudes et structures ; et à les comprendre, se rendant bien compte, d'ailleurs, du caractère provisoire, et aussi essentiellement incomplet, de cette compréhension, plus limitée, sans doute, dans le domaine de la religion que dans d'autres domaines. Toutefois, pense M. Van der Leeuw, c'est là une différence de degré, non de principe.

J'ai dit qu'il était très heureux que M. Van der Leeuw ait fait sa métho-

dologie après son œuvre, et non avant. Car c'est visiblement dans et par le travail concret et non dans et par une méditation méthodologique qu'il s'est formé sa notion du phénomène. C'est ce qui en fait la valeur : elle condense, en quelque sorte, une vaste et longue expérience ; aussi serait-il ridicule de la discuter *in abstracto*.

Quant au travail concret, il est admirable. Je ne connais aucun autre ouvrage ou l'on trouverait, *réunis*, une telle richesse d'information (les exemples vont des mythes primitifs et des données ethnographiques aux œuvres des poètes et des philosophes les plus modernes) et une telle finesse de compréhension, une telle sympathie pour les formes les plus diverses de la vie religieuse, de l'expérience religieuse de l'humanité.

Cette expérience religieuse ou plus exactement, le phénomène religieux, M. Van der Leeuw le voit essentiellement comme phénomène ou expérience de la *puissance* (*Macht*). Le sacré, c'est avant tout le puissant ; de là la crainte de la majesté divine ; les formes dans et par lesquelle se révèle cette puissance forment le contenu de la première partie du livre (*l'objet de la religion*).

La seconde partie étudie le sujet : *a*) l'homme qui incarne le sacré ; *b*) la communauté sacrée [notons la différentiation très fine entre les communautés naturelles : famille, clan, tribu, et les communautés spirituelles : union (*Bund*, ordre) : « on appartient à la communauté, on joint un *Bund* » (p. 233), secte, église : « Il n'y a d'église que dans le christianisme » dit M. Van der Leeuw ; ni dans le bouddhisme, ni dans l'Islam il n'y a d'église proprement dite », enfin communion des saints] ; *c*) le sacré dans l'homme, c'est-à-dire son « âme » ou la partie sacrée de cette âme.

Une troisième partie étudie l'objet et le sujet (i. e. l'homme et le sacré) dans leur interaction : *a*) l'action extérieure, sacrifice, culte, mythe ; *b*) l'action intérieure, c'est-à-dire les façons dont l'homme se sent et s'éprouve vis-à-vis du divin. Partie particulièrement importante, et où nous trouvons une description et une analyse des attitudes typiques des rapports vécus entre l'homme et Dieu : éloignement de Dieu, servitude, alliance, amitié, savoir (magique et sacremental), initiation, plénitude mystique, amour de Dieu, paternité divine, inimitié, conversion et renaissance, foi et adoration.

Une quatrième partie étudie les attitudes religieuses envers le monde, variant de la domination à l'obéissance ; une cinquième — *formes* — nous présente dans un premier chapitre une analyse des religions : éloignement et fuite, repos et inquiétude, lutte, infinité et ascèse, néant et compassion, volonté et obéissance, majesté et humilité, amour ; un second nous campe les types des fondateurs : le fondateur proprement dit, le réformateur, le maître, le philosophe et le théologien, l'exemple, le médiateur.

Je pense en avoir assez dit pour faire entrevoir la richesse étonnante du livre. Pour l'apprécier, il faudrait un article. Et même plusieurs. Un

bon index des matières rehausse la maniabilité du volume. Il est regrettable qu'un index des noms n'y soit pas joint.

A. K.

N. Hartmann. *Zur Grundlegung der Ontologie*, in-8°, p. xvi + 322, Walter de Gruyter, Berlin, 1935.

Le nouveau livre de M. Hartmann, livre qui doit « former l'arrière plan philosophique fondamental de ses travaux » parus depuis vingt ans, contient quatre études, unies d'ailleurs entre elles par des rapports très étroits. Elles portent sur « l'être (ou plus exactement, l'étant, *das Seiende*) en tant qu'être (étant) en général, sur le rapport entre l'essence et l'existence (*Dasein* et *Sosein*), sur l'appréhension de l'être pur, enfin, sur le problème et la position de l'être idéal. Ces titres à eux seuls, titres qu'il est bien malaisé de rendre en français et qu'il serait très facile de rendre en latin (1° *de ente*, 2° *de esse et quidditate*, etc.), indiquent suffisamment la direction de l'effort entrepris par M. Hartmann. En effet, c'est retrouver les problèmes, non les solutions, de l'ancienne ontologie, telle qu'elle fut fondée par les Grecs, et surtout par Aristote, telle qu'elle fut élaborée dans la philosophie du moyen âge et, finalement, systématisée par Christian Wolf que se propose M. Hartmann (cf. pp. vi, 37 sq.).

Le point de départ de l'analyse doit être cherchée « en dehors » et « avant » l'opposition *philosophique* de l'idéalisme au réalisme, ce qui veut dire dans le réalisme *naïf* qui n'est pas une théorie philosophique, mais appartient au phénomène de la connaissance lui-même (p. 53 sq.). Ce qui implique le rejet de toute attitude réflexive, celle justement de la théorie de la connaissance, et aussi de la phénoménologie. Celle-ci, en effet, avait essayé de libérer la philosophie des rets qu'elle s'était tissée elle-même ; elle se présentait comme un « retour aux choses » ; en fait, elle n'a pas su dépasser la sphère de la connaissance réflexive (p. 56 sq.).

Partant donc du réalisme naïf, M. Hartmann passe en revue les conceptions traditionnelles de l'être (*ens*) — l'être comme chose (*res*), comme le donné, comme le fondement du monde ; l'être (*ens*) comme l'universel (*essentia*) et le singulier ; l'être (*ens*) comme élément et comme Tout, — en les soumettant à une critique systématique. Au fond, toutes ces conceptions commettent une seule et même erreur : elles confondent l'être avec une de ses catégories (p. 71). On pourrait aussi essayer de déterminer l'être (*ens*) en partant des modes d'être — l'être comme *ens actu*, comme *realitas*, — distinguer des plans et des degrés de l'être ; ou bien, essayer de saisir l'être dans et par la réflexion : l'être comme *objectum*, *phaenomenon*, ou au contraire comme le transobjectif et l'irrationnel : points de vue qui commettent l'erreur de s'orienter au sujet et qui transforment la corrélation gnoséologique sujet-objet en une corrélation ontologique (p. 81). La première partie du livre aboutit à un résultat négatif : on ne peut dégager le concept de l'être par une délimitation (p. 88). Les conceptions traditionnelles sont celles de catégories, c'est-à-dire déter-

minations de l'être. Il en suit que « l'être en tant qu'être » est « indifférent » quant à leurs différences : il est aussi bien *res* que *non-res*, donné que non donné, etc. Ces différences ne touchent pas à ce qui fait l'identité de l'être dans tout ce qui est.

Mais cette indifférence de l'être (*ens*) n'est pas complète et absolue : elle cesse en face de la distinction entre essence et existence (*esse* et *quidditas*) d'une part, et celle des modes d'être : réalité et possibilité, réalité et irréalité de l'autre. Réel et irréel, essence et existence : ces distinctions se croisent et c'est justement le fait de ne pas l'avoir vu, de ne pas avoir su distinguer nettement l'essence de la quiddité (*Wesenseit* du *Sosein*) qui, selon M. Hartmann, explique l'échec des ontologies médiévales et la persistance de la discussion interminable et finalement stérile entre nominalistes et réalistes, thomistes, scotistes et occamistes (p. 92 sq.). Ainsi a-t-on été amené à poser une séparation entre essence et existence (*Sosein* et *Existenz*), une indépendance et une indifférence de l'un par rapport à l'autre qui ne peuvent être défendues. Ou, au contraire, une liaison et une dépendance qui ne peuvent l'être davantage (p. 101 sq.). En outre, on a négligé la distinction entre sphères d'existence, et on n'a pas vu qu'une existence idéale (*ideales Dasein*) est une *existence* (Dasein) et non une essence (p. 115). L'indifférence de la quiddité, sa « neutralité » subsiste : mais c'est une « neutralité non pas vis-à-vis de l'existence, mais uniquement vis-à-vis des sphères de celles-ci : idéalité et réalité » (*ib.*).

On passe maintenant à la question gnoséologique : à la façon dont l'être réel (dont le caractère propre est la temporalité) nous est donné. On abandonne donc la position « neutre » d'avant l'idéalisme et le réalisme et prend parti pour ce dernier (p. 152). On va donc affirmer l'existence d'un être-en-soi et le caractère transcendant (se transcendant) de l'acte de connaissance (p. 159 sq.). Ce n'est d'ailleurs pas le seul qui le soit : les actes émotionnels le sont également (p. 177 sq.). D'ailleurs, la réalité (le fait de la réalité) nous est donnée avant tout dans notre vie même, dans nos rapports avec les choses, dans le travail et maniement de nos outils (l'erreur de Heidegger est de ne pas voir que ce « maniement » présuppose et inclut la réalité, l'être-en-soi des outils) (p. 212 sq.). Mais le propre de l'acte de connaissance est de saisir la quiddité (*Sosein*) que les actes émotionnels laissent engagés dans l'existence (*Dasein*) : c'est en cela que consiste sa supériorité — et son infériorité — relatives (p. 270 sq.). Ce qui explique, mais ne justifie pas l'idéalisme : car le savoir — et le savoir scientifique surtout — est réaliste par son essence et intention (p. 238 sq.).

Une dernière étude est consacrée au problème de l'être idéal et de sa connaissance (p. 242 sq.). M. Hartmann établit d'abord que les objets idéaux (les nombres, etc.) ne sont aucunement *in mente* ; les jugements mathématiques portent sur des êtres (*entia*) et non sur des pensées (p. 248 sq.). On peut donc leur attribuer un être-pour-soi gnoséologique. Ce qui nous amène au problème de l'*a priori* ; M. Hartmann distingue entre l'*a priori* immanent (nécessité interne de la pensée) et l'*a priori*

transcendant (nécessité de l'objet). C'est à ce dernier que nous avons affaire dans les mathématiques (p. 260 sq.). Il est à considérer cependant que l'être idéal est particulièrement « proche » de la conscience (p. 273). Ce serait néanmoins une erreur que de le placer « dans la conscience » comme le fait l'idéalisme : ce serait méconnaître autant le caractère objectif de la connaissance *a priori* que l'indépendance (relative) de l'être idéal (p. 277). Indépendance relative, car il ne s'agit nullement pour M. Hartmann de ressusciter la théorie des deux « mondes », idéal et réel. Cette indépendance — et indifférence — relative de l'être idéal le fait apparaître comme « possible » ; et ceci explique à son tour pourquoi ses lois sont applicables au réel, possible réalisé. L'être idéal *est* donc dans le réel (*in rebus*), et peut être atteint, en tant que tel, par la connaissance ; c'est là justement l'objet de la phénoménologie husserlienne : dégager dans leur pureté les « essences » du réel. Malheureusement ces essences — et ne pas l'avoir vu est justement l'erreur de Husserl — ne nous sont pas données dans une connaissance *exacte* : celle-ci reste le privilège des êtres mathématiques (p. 293). Aussi l'évidence à laquelle Husserl fait appel ne nous garantit pas la vérité : il y a des évidences qui trompent (p. 296).

Outre l'être mathématique et les « essences » M. Hartmann admet deux autres « régions » de l'être idéal: le logique (qu'il interprète comme exprimant les lois de l'ontologie formelle) et les valeurs, dont il affirme, on le sait bien, le caractère objectif (en soi).

L'intérêt du livre de M. Hartmann ressort suffisamment de notre compte-rendu pour que nous ayons besoin d'insister là-dessus. Comme toujours M. Hartmann est clair, précis, *gründlich*. Comme toujours, il est plein de bon sens. Mais le bon sens, s'il ne messied pas au philosophe, ne le sert pas toujours. Et maintes fois, surtout dansla seconde et la dernière parties du livre (essence et existence, être idéal, mathématique, physique), les analyses de M. Hartmann ne satisfont pas. Et, pour tout dire, paraissent un peu trop simples. et trop primitives.

A. K.

PSYCHOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

E. Minkowski. *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques.* 1 vol., 400 pages, Coll. de l'Évolution psychiatrique, J. L. L. d'Artrey, Administrateur, 17, rue de la Rochefoucauld, Paris.

Œuvre ambitieuse et ambiguë. Ainsi la qualifie le lecteur, fermé le livre. Cette ambiguïté manifeste déjà dans la bipartition de l'œuvre, se révèle plus intimement dans le sens double de chacune de ses deux parties : un premier « livre » sur l' « aspect temporel de la vie », dont l'appareil phénoménologique ne suffit pas à justifier les postulats métaphysiques qui s'y avouent ; un autre livre sur la structure des troubles mentaux, spécialement sur leur structure spatio-temporelle, dont les analyses, précieuses pour la clinique, doivent leur acuité à la coercition

qu'exerce sur l'observateur l'objet dressé d'abord par sa méditation de spirituel.

Ces contradictions intimes équivaudraient à un échec, si la haute classe de l'œuvre ne nous assurait qu'il ne s'agit que du seul échec, inhérent à l'ambition, nous voulons dire lié à la phénoménologie de cette passion, à sa structure chargée pour nous d'énigmes. Celle ici révélée, en demanderons-nous la formule à telles authentiques confidences, par où l'œuvre trahit la personnalité de l'auteur ? Nous retiendrons parmi celles-ci cette évocation, à propos du dernier ouvrage de Mignard (p. 143), « d'une synthèse de sa vie scientifique et de sa vie spirituelle — synthèse si rare de nos jours, où on a pris l'habitude d'ériger une barrière infranchissable entre la prétendue objectivité de la science et les besoins spirituels de notre âme ».

Nous voulons là prendre appui pour notre critique en réclamant pour elle le droit de restituer la barrière ici évoquée, qui certes n'est pas pour nous infranchissable, mais constitue le signe d'une nouvelle alliance entre l'homme et la réalité. Nous examinerons donc successivement le triple contenu de l'ouvrage : objectivation scientifique, analyse phénoménologique, témoignage personnel, le mouvement même de notre analyse devant en donner la synthèse, si elle existe.

La contribution scientifique porte sur les données de la pathologie mentale. On sait combien l'objectivation en est encore imparfaite. On trouvera ici des apports précieux pour son progrès : ils le sont d'autant plus que dans l'état actuel de la production psychiatrique en France un tel travail est exceptionnel. L'ensemble des communications faites dans les sociétés savantes officielles, n'offre rien d'autre, en effet, à celui que sa profession astreint depuis des années déjà nombreuses à une aussi désespérante information, que l'image de la plus misérable des stagnations intellectuelles.

On y tient comme une activité scientifique valable la simple juxtaposition, dans un « cas », d'un fait de l'observation psychopathologique et d'un symptôme généralement somatique et classable dans la catégorie des signes dits organiques. La portée exacte de ce travail est suffisamment qualifiée, quand on constate de quelle sorte d'observations on se contente ici. L'inanité en est garantie par la terminologie qui suffit aux observateurs pour la signaler. Cette terminologie relève intégralement de cette psychologie des facultés, qui, fixée dans l'académisme cousinien, n'a été réduite par l'atomisme associationniste dans aucune de ses abstractions à jamais scolastiques : d'où ce verbiage sur l'image, la sensation, les hallucinations ; sur le jugement, l'interprétation, l'intelligence, etc. ; sur l'affectivité enfin, la dernière venue, la tarte à la crème un moment d'une psychiatrie avancée, qui y trouva le terme le plus propice à un certain nombre d'escamotages. Pour les symptômes dits organiques, ce sont ceux qui, dans la pratique médicale courante, apparaissent doués d'une portée toute relative à l'ensemble du cortège sémio-

logique, c'est-à-dire que, rarement pathognomoniques, ils sont plus souvent probabilitaires à divers degrés. Ils prennent par contre dans une certaine psychiatrie une valeur tabou qui fait de leur simple trouvaille une conquête doctrinale. Chaque semblable trouvaille est tenue pour constituer un pas dans l'œuvre de « réduction de la psychiatrie aux cadres de la médecine générale ». Le résultat de cette activité rituelle est que la méthode, à savoir cet appareil mental sans lequel le fait même présent peut être méconnu dans sa réalité, en serait encore en psychiatrie au point méritoire certes, mais dépassable, où l'avaient porté les Falret, les Moreau de Tours, les Delasiauve, n'étaient les travaux de rares chercheurs, qui, tel un Pierre Janet, se trouvent être assez rompus à l'implicite philosophie qui paralyse la psychologie des médecins, pour pouvoir la surmonter en se dégageant de ses termes. Ainsi la formation philosophique dont M. Minkowski prend soin de situer le rôle, le temps et les fruits antérieurs dans sa propre biographie, l'a-t-elle aidé grandement à apercevoir les caractères réels des faits que lui offrit dans la suite une expérience clinique quotidienne.

La nouveauté méthodique des aperçus du Dr Minkowski est leur référence au point de vue de la structure, point de vue assez étranger, semble-t-il, aux conceptions des psychiâtres français, pour que beaucoup croient encore qu'il s'agit là d'un équivalent de la psychologie des facultés. Les faits de structure se révèlent à l'observateur dans cette cohérence formelle que montre la conscience morbide dans ses différents types et qui unit dans chacun d'eux de façon originale les formes qui s'y saisissent de l'identification du moi, de la personne, de l'objet, — de l'intentionalisation des chocs de la réalité, — des assertions logiques, causales, spatiales et temporelles. Il ne s'agit point là d'enregistrer les déclarations du sujet que nous savons dès longtemps (c'est là peut-être un des points désormais admis de la psychologie psychiatrique) ne pouvoir, de par la nature même du langage, qu'être inadéquates à l'expérience vécue que le sujet tente d'exprimer. C'est bien plutôt malgré ce langage qu'il s'agit de « pénétrer » la réalité de cette expérience, en saisissant dans le comportement du malade le moment où s'impose l'intuition décisive de la certitude ou bien l'ambivalence suspensive de l'action, et en retrouvant par notre assentiment la forme sous laquelle s'affirme ce moment.

On conçoit quelle importance peut avoir le mode vécu de la perspective temporelle dans cette détermination formelle.

Un bel exemple de la valeur analytique d'une telle méthode est donné par M. Minkowski dans une remarquable étude d' « un cas de jalousie pathologique sur un fonds d'automatisme mental », reproduite ici des Annales médico-psychologiques de 1929. Nulle démonstration plus ingénieuse et convaincante du rôle de moule formel que joue le « trouble générateur » (soit ici au premier chef le symptôme dit de *transitivisme*), pour les contenus passionnels morbides (sentiments d'amour et surtout

de jalousie), et pour leur manifeste désinsertion de la réalité tant intérieure qu'objectale.

Cette observation brillante servirait à nous convaincre qu'on ne saurait comprendre la véritable signification d'une passion morbide, bien insuffisamment signalée par une rubrique issue de l'expérience commune (jalousie), sans pénétrer son organisation structurale.

D'autant plus peut-on regretter que M. Minkowski prenne tant de soin d'exclure de l'explication d'un tel cas, comme artificielle, toute compréhension génétique par l'histoire affective du sujet. Le plus favorable de ses lecteurs ne pourra qu'être frappé dans le cas ici rapporté de la conformité significative entre les souvenirs traumatiques de l'enfance (traumatisme libidinal électif au stade anal et fixation affective à la sœur), le trauma réactivant de l'adolescence (l'homme qu'elle aime épouse une amie à elle) et les modes d'identification affective à forme de fausses reconnaissances et de transitivisme, qui la font autant se sentir dépersonnalisée au profit des femmes dont elle est jalouse, que croire à l'existence de relations homosexuelles entre son mari et ses amants ; il est plus frappant encore de voir l'issue des souvenirs infantiles dans la conscience coïncider avec une relative sédation des troubles.

Aussi bien par sa position ouvertement hostile à la psychanalyse, M. Minkowski tend-il à établir dans la recherche psychiatrique contemporaine, un nouveau dualisme théorique qu'il renouvellerait de l'opposition périmée de l'organicisme et de la psychogenèse, et qui opposerait maintenant la genèse qu'il appelle *idéo-affective* et qui est celle des complexes qu'a définis la psychanalyse d'une part, et d'autre part la subduction structurale, qu'il considère comme à tel point autonome, qu'il va jusqu'à parler de phénomènes de *compensation phénoménologique*.

Une opposition si exclusive ne peut être que stérilisante.

Nous avons tenté nous-même dans un travail récent de démontrer dans le complexe typique du conflit objectal (position « triangulaire » de l'objet entre le toi et le moi) la commune raison de la forme et du contenu dans ce que nous appelons la *connaissance paranoïaque*.

C'est aussi bien nous ne croyons pas que ce soit essentiellement la destination de l'homme à « manier les solides » qui détermine la structure substantialiste de son intelligence. Cette structure apparaît liée bien plutôt à la dialectique affective qui le mène d'une assimilation égocentrique du milieu, au sacrifice du moi à la personne d'autrui. La valeur déterminante des relations affectives dans la structure mentale de l'objet va donc très loin. L'élucidation de ces relations nous paraît devoir être axiale pour une juste appréciation des caractéristiques du temps vécu dans les types structuraux morbides. Une considération isolée de ces caractéristiques ne permet, nous semble-t-il, ni de les noter toutes, ni de les différencier. D'où la fonction quelque peu disparate des diverses perturbations de l'intuition du temps, dans les entités noso-

graphiques, où elles sont étudiées dans cet ouvrage : ici elle est apparente dans la conscience et décrite comme symptôme subjectif par le malade qui en souffre, là au contraire, elle est déduite comme structurale du trouble qui l'exprime très indirectement (mélancolies).

Seule apparaît très fondamentale, et sans nul doute destinée à accroître la clinique de discriminations essentielles, la subduction du temps vécu dans les états dépressifs : on peut tenir dès maintenant ces états pour enrichis d'un certain nombre de type structuraux (pp. 169-182, 286-304).

On ne peut, d'autre part, qu'être reconnaissant à M. Minkowski d'avoir démontré la fécondité analytique de l'entité avant tout structurale dégagée par Clérambault sous le titre d'automatisme mental. Les beaux travaux de ce maître dépassent en effet de beaucoup la portée de démonstration de la vérité « organiciste » où lui-même semblait vouloir les réduire et où certains de ses élèves se confinent encore.

En ce travail de la science — qui est œuvre commune — M. Minkowski tient au reste à rendre hommage à chacun de ceux dont les vues lui paraissent apporter une contribution à l'exploration du temps vécu chez les psychopathes. Nous y gagnons de très bons exposés des travaux de Mme Minkowska, de M. Franz Fischer, de MM. Straus et Gebsattel, de M. de Greef et de M. Courbon. Peut-être l'ensemble perd-il en valeur démonstrative ce qu'il gagne ainsi en richesse et la notion s'en affirme-t-elle d'autant plus que les troubles du temps vécu sont dans les structures mentales morbides un caractère trop accessoire pour être utilisées autrement que comme secondaire dans une classification naturelle de ces structures (cf. le court chapitre intitulé : quelques suggestions au sujet de l'excitation maniaque — et le rapprocher de la grande étude de Binswanger sur l'*Ideenflucht* parue dans les *Archives Suisses*).

Il reste que l'attention du psychiatre en contact clinique avec le malade est désormais sollicitée d'approfondir la nature et les variétés de ces troubles de l'intuition temporelle.

L'avenir, en intégrant leur aspect à l'analyse totalitaire des structures, montrera leur place véritable dans la gamme des formes de subduction mentale dont l'étude doit être un fondement de la moderne anthropologie.

Cette anthropologie, au reste, ne saurait s'achever en une science positive de la personnalité. Tant les phases évolutives typiques de celle-ci que sa structure noétique et son intentionalité morale doivent être données, nous l'avons affirmé nous-même en temps congru, par une phénoménologie. Aussi M. Minkowski est-il bien fondé à avoir cherché dans une analyse phénoménologique du temps vécu les catégories de son investigation structurale.

Le terme de phénoménologie, né en Allemagne, au moins quant au sens technique sous lequel il a pris rang désormais dans l'histoire de la philosophie, couvre, depuis qu'on l'a libéré des conditions rigoureuses de l'*Aufhebung* husserlienne, bien des spéculations « compréhensives ».

Aussi bien, depuis qu'il est admis en France au rang d'une de ces monnaies sans garantie de change que constitue — du moins tant qu'il est vivant — chaque terme du vocabulaire philosophique, l'usage de ce terme est-il resté empreint d'une extrême incertitude.

L'ouvrage de M. Minkowski tend à fixer cet usage, mais sous le mode pratique de l'intuitionnisme bergsonien. Entendons par là qu'il s'agit moins d'un conformisme doctrinal que d'une attitude, nous dirions presque d'un poncif irrationnaliste, dont les formules nous paraissent quelque peu désuètes, comme assez scolaires les antinomies raisonnantes dont elles doivent sans cesse prendre aliment (cf. le chapitre de la *succession*, etc.).

Sous cet appareil s'exprime une appréhension très personnelle de la durée vécue. Il en résulte une dialectique d'une extraordinaire ténuité, dont l'exigence cruciale paraît être, pour toute antithèse de l'expérience vécue, la discordance et la dissymétrie discursive, et qui nous mène par d'insaisissables synthèses de l'*élan vital*, première direction isolée dans le devenir, à l'*élan personnel*, corrélatif de l'œuvre, et à l'*action éthique*, terme dernier, mais dont pourtant l'essence reste toute inhérente à la structure même de l'avenir (cf. p. 112).

Aussi bien cet élan, purement formel et pourtant créateur de toute réalité vitale, est-il pour M. Minkowski la forme de l'avenir vécu. Cette intuition domine toute la structure de la perspective temporelle. La restauration de la virtualité spatiale que l'expérience nous révèle dans cette perspective sera toute l'œuvre ici poursuivie. Elle nécessite l'intrusion fécondante, dans le devenir, de couples ontologiques, « l'être un ou plusieurs », « l'être une partie élémentaire d'un tout », l' « avoir une direction », pour que s'engendrent ces *principes* auquel leur irrationalisme, dûment contrôlé à leur naissance, sert d'état-civil : *principe de continuité et de succession ; principe d'homogénéisation ; principe de fractionnement et de suite.* A vrai dire la fissure, mais fondamentale, d'une telle déduction irrationnelle, apparaît au joint de l'élan vital à l'élan personnel, qui exige, nous semble-t-il, l'immixtion d'une donnée intentionnelle concrète, ici absolument méconnue. La tentative, même pas déguisée, de faire surgir d'une pure intuition existentielle tant le *surmoi* que *l'inconscient* de la psychanalyse, « niveaux » incontestablement attachés au relativisme social de la personnalité, nous apparaît une gageure. Elle apparaît comme le fait d'une sorte d'*autisme* philosophique, dont l'expression doit être saisie ici comme une donnée elle-même phénoménologiquement analysable, comme peuvent l'être les grands systèmes de la philosophie classique. L'exclusion de tout *savoir* hors de la réalité vécue de la durée, la genèse formelle de la première certitude empirique dans l'idée de la mort, du premier souvenir dans le remords et de la première négation dans le souvenir, sont autant d'intuitions prestigieuses, qui expriment mieux les moments les plus hauts d'une spiritualité intense que les données immanentes au temps que « *l'on* » vit.

Nous faisons ici allusion à l'une des références familières de la philosophie de M. Heidegger, et certes les données déjà respirables, à travers le filtre d'une langue abstruse et de la censure internationale, de cette philosophie nous ont donné des exigences qui se trouvent ici mal satisfaites. M. Minkowski, en une note de la page 16, témoigne qu'il ignorait la pensée de cet auteur, lorsque déjà la sienne avait pris sa forme décisive. On peut regretter, en raison de la situation exceptionnelle où le plaçait sa double culture (puisqu'il a écrit, il y insiste ici, ses premiers travaux en allemand), de ne pas lui devoir l'introduction dans la pensée française de l'énorme travail d'élaboration acquis ces dernières années par la pensée allemande.

De même qu'une méconnaissance moins systématique de Freud n'eût pas censuré du groupe de ses intuitions fondamentales celui de la *résistance*, de même les aspects même primaires de l'enseignement heideggérien l'eussent invité à y admettre encore l'*ennui*, à tout le moins à ne pas le rejeter d'emblée dans les phénomènes négatifs. Les considérations très séduisantes sur l'oubli, conçu comme caractère fondamental du phénomène du passé, nous paraissent également s'opposer trop systématiquement aux données cliniques les mieux établies par la psychanalyse. Enfin la notion de la *promesse*, pivot réel de la personnalité qui doit se présenter comme sa garantie, nous paraît ici trop méconnue, comme trop absolue de n'authentifier l'*élan personnel* que par l'imprévisibilité et l'inconnn irréductible de son objet.

Tant de parti-pris nous valent pourtant des analyses partielles parfois admirables. L'originale conception de l'attente comme antithèse authentique de l'activité (au lieu de la passivité, « comme le voudrait notre raison ») est ingénieuse et commandée par le système. La structure phénoménologique du désir est bien mise en valeur au degré médiat des relations de l'avenir. Un chef-d'œuvre de pénétration nous est offert enfin dans l'analyse de la prière : et sans doute est-ce là la clef du livre, livre de spirituel, dont l'effusion s'épanche tout entière dans le dialogue qui ne saurait s'exprimer hors du secret de l'âme. Que nulle inquisition dogmatique ne tente d'en traquer les postulats : aux questions sur la nature de l'interlocuteur, il répondra comme à celles sur le sens de la vie, comme à celles sur le sens de la mort : « Il y a des problèmes qui demandent à être vécus comme tels, sans que leur solution consiste en une formule précise » (p. 103) et : « J'aurais presque envie de dire : si vraiment il n'y a rien après la mort, cela reste vrai aussi longtemps seulement qu'on garde cette vérité en soi, qu'on la garde jalousement au fond de son être ».

Nous sommes là en pleine confidence : ces confidences sont pourtant des aveux. En un temps où l'esprit humain se plaît à affirmer les déterminations qu'il projette sans cesse sur l'avenir, non pas sous la forme ici décriée de la prévision, mais sous la forme animatrice du *programme* et du *plan*, ce repliement « jaloux » différencie une attitude vitale. Elle ne

saurait être pourtant radicalement individuelle, et le confidentiel, au chapitre suivant, se révèle confessionnel : la trace radicalement évanouissante de l'*action éthique* sur la trame du devenir, l'assimilation du *mal* à l'*œuvre* nous réfèrent aux arcanes de la méditation d'un Luther et d'un Kant. Qui sait, plus loin peut-être, où l'auteur nous entraîne ? L'âme dernière de ce long hymne à l'amour, que l'œil illuminé « scrute » sans cesse, de ce long appel au « donner de l'avant » qui revient à chaque page, de cette énigme choyée : « Si nous savions ce que veut dire s'élever au-dessus ! » (p. 87 et passim) nous est donnée par l'élan qui anime tout le livre, si l'on parvient enfin à le saisir d'un seul coup d'œil.

Ce n'est pas, en effet, un des moindres paradoxes de ce long effort pour déspatialiser le temps, toujours faussé par la mesure, qu'il ne puisse se poursuivre qu'à travers une longue série de métaphores spatiales : *déploiement*, caractère *super*-individuel, *dimension en profondeur* (p. 12), *expansion* (p. 76), *vide* (p. 78), *plus loin* (p. 88), *rayons d'action* (p. 88) et surtout *horizon* de la prière (p. 95 et suiv.). Le paradoxe déconcerte et irrite jusqu'à ce que le chapitre terminal en donne la clef, sous la forme de l'intuition, à notre avis, la plus originale de ce livre, quoique à peine amorcée, à son terme, celle d'un autre espace que l'espace géométrique, à savoir, opposé à l'espace clair, cadre de l'objectivité, l'*espace noir* du tâtonnement, de l'hallucination et de la musique. Rapprochons-le de cris étonnants comme celui-ci (p. 56) : « Une prison, dut-elle se confondre avec l'univers, m'est intolérable. » C'est à la « nuit des sens », c'est à la « nuit obscure » du mystique que nous croyons pouvoir dire sans abus que nous voilà portés.

L'ambition, ici d'abord énigmatique au lecteur, s'avère à l'examen être celle de l'ascèse ; l'ambiguïté de l'œuvre, celle de l'objet sans nom de la connaissance unitive.

Jacques M. Lacan.

Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.* Berlin, Julius Springer, 1935, p. 314.

La question traitée par M. Strauss est une question psychologique. Son livre est cependant un livre philosophique au premier chef, puisqu'il nous dévoile — et soumet à une critique fort pertinente — les présupposés philosophiques de notre psychologie physiologique et de notre psychopathologie actuelles.

Une des tâches principales de cette étude est la description adéquate de la sensation (*das Empfinden*). Celle-ci, tout d'abord, est conçue comme « une manière d'être de l'être vivant » (*eine Weise lebendigen Seins*). Cette formule a beau sembler correspondre au point de départ de la » psychologie » antique, elle implique une renonciation radicale à tout essai de comprendre la sensation en partant de la connaissance, et donc en partant de la perception. M. Straus rejette, en effet, la notion antique d'une ontologie de l'âme et de ses « énergies ». Par suite

de l'absence de séparation entre « perception » et « sensation » dans le concept grec de l'αἴσθησις concept qui, depuis Aristote, est resté fondamental pour toute la tradition philosophique, la théorie de la sensation a suivi tous les changements que devait subir la théorie de la connaissance. Or, M. Erwin Straus entreprend de dégager la théorie de la sensation de ce cadre traditionnel et de la fonder sur une base nouvelle.

L'exposé prend son point de départ dans la doctrine des réflexes conditionnés de Pawlow. Il montre par cet exemple caractéristique de quelle manière naturelle et dogmatique la recherche physiologique et psychologique moderne se rattache à certaines thèses de la philosophie de Descartes : d'où des difficultés insolubles, dont elle n'a pas toujours eu conscience. En mettant « les sensations » (*die Empfindungen*) à la place du fait de sentir (*Empfinden*), en envisageant les sensations elles-mêmes comme des contenus de la conscience, en les rattachant à leur tour au fait « matériel » — ce fait « matériel » étant conçu comme une exécution « mécanique » de mouvements dans un système de corps (au sens de la physique « classique ») — la physiologie moderne perd de vue le véritable phénomène de la sensation. La sensation est tout d'abord un « événement vécu sympathétique » (*sympathetisches Erleben*), qui relie directement l'être vivant au monde : c'est un genre de communication qui, seul, rend possible l'être animé en tant que tel. La répartition cartésienne des êtres en *res extensa* et *res cogitans* ne permet pas de laisser à la sensation — c'est-à-dire à l'être vivant — un domaine propre d'existence et d'action. De là le problème dit « psychophysique » dont la source dernière se trouve dans la séparation radicale des substances par Descartes. Or la méthode expérimentale de Pavlov, méthode « objective » et « exacte » — M. Straus le montre d'une façon qui nous paraît convaincante — est, elle aussi, entièrement fondée sur des prémisses cartésiennes.

Tout en conservant les résultats des expériences de Pavlov, mais en soumettant, d'autre part, à une critique fort pénétrante la méthode même de ces expériences et ses hypothèses implicites, M. Straus montre les problèmes qu'elles posent, problèmes insurmontables pour la psychologie physiologique moderne (1re partie). Ainsi l'analyse du « signal » lui permet de nous montrer dans la structure même de ce phénomène une série d'éléments tels que la « signification » (*Bedeutsamkeit*), l' « intermédiaire » (*Zwischen*), le « vide » (*Leere*), dont la *théorie* de Pavlov ne tient pas compte, et qui, à leur tour, posent des problèmes qu'elle ne soupçonne pas (2e partie). La solution de ces problèmes exige une description « historiologique » des données psychiques, et M. Straus l'entreprend dans la 3e partie de son ouvrage. Cette analyse a pour but d'abolir la confuson fondamentale dont toute la nouvelle psychologie s'est rendue coupable, la confusion entre le *sujet des sensations* et le *sujet sentant*. Le sujet sentant n'est pas le Moi « extramondial » de Descartes, dépourvu

ERRATA

Erwin Straus. *Vom Sinn der Sinne.*

page 432, ligne 2
lire l'αἴσθησις *au lieu de* l'αἴσδησις,

pages 433, ligne 9
lire mobilité *au lieu de* modalité.

J. Klein.

---

tique dynamique. In-8°, 460 p., Paris, Alcan, 1935.

La réfutation de la théorie de l'expression trop simpliste, telle qu'elle règne dans l'esthétique contemporaine, confère au livre de M. Rusu une valeur incontestable.

Considérant l'homme comme être dialectique déchiré en deux parties : sa nature et ses fonctions « artificielles », M. Rusu attribue à la « création artistique » un rôle spécifique dans cet ensemble dialectique : elle n'est pas seulement une émanation témoignant directement de la « nature » ou de « l'instinct » de l'artiste, mais plutôt un freinage de cet instinct. En freinant les forces primitives et naturelles l'artiste créateur « *rétablit* » une espèce d' « *équilibre* » entre ses deux moitiés primitivement déséquilibrées. La création n'exprime donc pas seulement l'homme et ses états tels qu'ils avaient été avant de créer, mais elle *transforme* l'homme. Il y a un mérite incontestable à souligner cette *auto-transformation* qui permet de placer la théorie de la création artistique dans le cadre plus général de l'anthropologie : par là l'esthétique devient aussi importante pour la philosophie que celle-ci pour l'esthétique. Jusqu'ici M. Rusu a parfaitement raison.

Cependant la définition de cette auto-transformation, l'identification de celle-ci avec la restitution de l'équilibre (dont il a trouvé le modèle dans certaines fonctions organiques des animaux) nous semblent un peu douteuses. Car il est plusieurs types d'auto-transformation, dont cette restitution n'est qu'un. Si l'homme crée des œuvres d'art c'est aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, *pour troubler son propre équilibre*, pour se stimuler et s'exorciser soi-même. Aussi les exemples dont s'autorise M. Rusu, les œuvres qu'il interprète, contredisent-ils sa propre thèse : car M. Rusu est amateur des « créateurs démoniaques »,

table phénomène de la sen[…]
« événement vécu sympathétique » (*sympathetisches Erleben*), qui relie directement l'être vivant au monde : c'est un genre de communication qui, seul, rend possible l'être animé en tant que tel. La répartition cartésienne des êtres en *res extensa* et *res cogitans* ne permet pas de laisser à la sensation — c'est-à-dire à l'être vivant — un domaine propre d'existence et d'action. De là le problème dit « psychophysique » dont la source dernière se trouve dans la séparation radicale des substances par Descartes. Or la méthode expérimentale de Pavlov, méthode « objective » et « exacte » — M. Straus le montre d'une façon qui nous paraît convaincante — est, elle aussi, entièrement fondée sur des prémisses cartésiennes.

Tout en conservant les résultats des expériences de Pavlov, mais en soumettant, d'autre part, à une critique fort pénétrante la méthode même de ces expériences et ses hypothèses implicites, M. Straus montre les problèmes qu'elles posent, problèmes insurmontables pour la psychologie physiologique moderne (1re partie). Ainsi l'analyse du « signal » lui permet de nous montrer dans la structure même de ce phénomène une série d'éléments tels que la « signification » (*Bedeutsamkeit*), l' « intermédiaire » (*Zwischen*), le « vide » (*Leere*), dont la *théorie* de Pavlov ne tient pas compte, et qui, à leur tour, posent des problèmes qu'elle ne soupçonne pas (2e partie). La solution de ces problèmes exige une description « historiologique » des données psychiques, et M. Straus l'entreprend dans la 3e partie de son ouvrage. Cette analyse a pour but d'abolir la confuson fondamentale dont toute la nouvelle psychologie s'est rendue coupable, la confusion entre le *sujet des sensations* et le *sujet sentant*. Le sujet sentant n'est pas le Moi « extramondial » de Descartes, dépourvu

de toute communication directe avec le monde, mais l'être, qui, soumis au « devenir », se transforme dans la sensation. Tandis que toute sensation représente ce qui a déjà été senti (de là aussi quelque chose d'immanent à la conscience) et possède donc un caractère nécessairement achevé et par conséquent extratemporel — tout comme la *res cogitans* est comprise en partant de la connaissance parfaite, donc intemporelle, — le fait de sentir est le mode dont l'être vivant se comporte actuellement. Il possède donc en son essence une structure monadique et temporelle. Cela veut dire aussi que la modalité appartient nécessairement à la faculté de sentir. Nous sommes donc ramenés ainsi aux définitions classiques que donne Aristote de l'être animé.

Il n'est pas sans importance de mentionner que M. Straus voit dans la *Gestaltpsychologie* de Wertheimer et de Köhler un aboutissement de l'épiphénoménalisme moderne et de l'atomisation du temps qui s'y rattache immédiatement.

J. KLEIN.

Livin RUSU. *Essai sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique.* In-8°, 460 p., Paris, Alcan, 1935.

La réfutation de la théorie de l'expression trop simpliste, telle qu'elle règne dans l'esthétique contemporaine, confère au livre de M. Rusu une valeur incontestable.

Considérant l'homme comme être dialectique déchiré en deux parties : sa nature et ses fonctions « artificielles », M. Rusu attribue à la « création artistique » un rôle spécifique dans cet ensemble dialectique : elle n'est pas seulement une émanation témoignant directement de la « nature » ou de « l'instinct » de l'artiste, mais plutôt un freinage de cet instinct. En freinant les forces primitives et naturelles l'artiste créateur « *rétablit* » une espèce d' « *équilibre* » entre ses deux moitiés primitivement déséquilibrées. La création n'exprime donc pas seulement l'homme et ses états tels qu'ils avaient été avant de créer, mais elle *transforme* l'homme. Il y a un mérite incontestable à souligner cette *auto-transformation* qui permet de placer la théorie de la création artistique dans le cadre plus général de l'anthropologie : par là l'esthétique devient aussi importante pour la philosophie que celle-ci pour l'esthétique. Jusqu'ici M. Rusu a parfaitement raison.

Cependant la définition de cette auto-transformation, l'identification de celle-ci avec la restitution de l'équilibre (dont il a trouvé le modèle dans certaines fonctions organiques des animaux) nous semblent un peu douteuses. Car il est plusieurs types d'auto-transformation, dont cette restitution n'est qu'un. Si l'homme crée des œuvres d'art c'est aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, *pour troubler son propre équilibre*, pour se stimuler et s'exorciser soi-même. Aussi les exemples dont s'autorise M. Rusu, les œuvres qu'il interprète, contredisent-ils sa propre thèse : car M. Rusu est amateur des « créateurs démoniaques »,

dont l'activité artistique se caractérise précisément par leur magie, donc par leur force d'abandonner l'équilibre quotidien pour pousser à des états anormaux. Il est assez curieux d'observer que M. Rusu, très anachronistique du XIX[e] siècle, trouve la beauté comme telle « un peu « sèche » et « rigide », bien qu'il soit précisément la « création de la beauté » en laquelle pourrait consister ce qu'il nomme « la restitution de l'équilibre ».

Néanmoins, on peut profiter de la polémique contre la notion de l'expression, que M. Rusu mène si énergiquement, pour l'exploiter pour une nouvelle interprétation de l'œuvre d'art elle-même. Car, si la création est plus qu'une expression, mais plutôt une auto-transformation, le rôle de l'œuvre d'art, considérée dans son rapport avec son créateur, prend une nouvelle signification : en produisant et exécutant l'œuvre, l'artiste crée en elle, pour ainsi dire, une *espèce d'appareil* avec lequel il se met au pas. Car étant donné qu'*effectus transcendit causam*, que la chose faite par l'homme dépasse l'homme, notamment en ce qui concerne l'ordre et la forme, *l'homme se mettant au pas avec l'appareil créé par lui-même se dépasse lui-même* et se transforme. En créant ou exécutant une œuvre musicale, son « temps personnel », par exemple, fonctionne à la manière de cette musique. Ce qu'il éprouve maintenant, *synchronisé avec elle*, est un état d'âme tout original, un état d'âme, qui n'est pas à la base de la création mais plutôt son résultat. Hors de cette musique, il n'existe pas : il n'est pas d'états d'âme qui ressemblent à une sonate ou à une fugue. C'est seulement par la réalisation de l'œuvre d'art que cet état d'âme se peut réaliser. Mais ce sont déjà des prolongations des idées de M. Rusu.

Il est regrettable que toute une série de problèmes ne soit pas traitée par M. Rusu. Déjà le mot de création présuppose toute une métaphysique. Évoquant l'acte divin il fait oublier que les œuvres d'art sont simplement *faites*, qu'elles appartiennent au monde rempli de produits humains. C'est seulement en le comprenant dans l'ensemble de ses produits qu'on devrait interpréter la production spécifique que représente la création artistique. Si on faisait cela on constaterait qu'un certain nombre de ces traits que M. Rusu ne découvre que dans l'action artistique caractérisent déjà la production normale, donc celle des objets quotidiens. Car dans cette production de ce monde d'objets l'homme ou plutôt l'humanité, non pas taillée pour ce monde, « *restitue* » (pour employer les mots de Rusu) son « *équilibre* ».

Enfin — et cette remarque nous semble la plus importante — le terme de « création » désigne toujours la *création solitaire* : ainsi le seul mot exclue déjà tous les problèmes concernant la sociologie de l'art et l'origine sociale des œuvres d'art ; le métier, l'apprentissage, la commande, ne paraissent chez M. Rusu qu'à titre d'allusion. « L'artiste comme tel » dont il traite ressemble à une monade, bien que ce soit seulement le siècle dernier qui en a fait cet être solitaire. Tout se déroule sur le plan

de l'individu génial dont l'entourage demeure vague — plan d'autant plus douteux qu'aujourd'hui existent de véritables chefs-d'œuvre, de grands films par exemple, dont la genèse n'a rien à faire avec une auto-transformation individuelle et qui est une organisation plutôt qu'une création. Il vaudrait bien la peine d'examiner si l'organisation de ces « créations » représente une auto-transformation, un pseudo-auto-transformation — de la société analogue à celle que M. Rusu a décrite seulement sur le plan individuel.

Günther Stern.

Pius Servien. *Principes d'esthétique. Problèmes d'art et langage des sciences.* Paris, Boivin.

En continuant ses recherches sur le « langage total », dont il avait déjà présenté plusieurs analyses, M. Servien arrive à écarter l'ancienne distinction purement technique entre prose et poésie pour la remplacer par la distinction entre langage scientifique (qu'il appelle langage S) et langage lyrique (langage L). Sous « S » M. Servien comprend le langage dont les phrases peuvent être remplacées par d'autres phrases sans perdre leur sens, tandis que le langage « L », (dont le vers n'est qu'une faible partie) est celui qui n'admet pas d'équivalents. La discipline de l'esthétique se place comme terme intermédiaire entre les deux branches : bien qu'appartenant à la branche S ses énoncés ne concernent que les formes L. Voici un cadre net dans lequel se place tout détail ultérieur.

Il est trop net. Car la distinction faite entre S et L et sa base même, le principe de l'équivalence, exigent, du point de vue de la philosophie générale, quelques éclaircissements supplémentaires. La question de savoir dans quelle mesure on peut remplacer une chose par une autre et ce que cette possibilité signifie ne se pose pas, en effet, sur plan du langage lui-même.

Ne pas pouvoir remplacer est évidemment un manque de liberté : en parlant, en nous servant de mots non-traduisibles, nous participons à l'histoire qui est « telle et ainsi », donc irremplaçable, qui se crée et se nomme en même temps et que nous réalisons et évoquons dans son mode d'être tant que nous parlons. En remplaçant, par exemple, « courtoisie » ou « bourgeois » par des vocables neutres on falsifie déjà la réalité historique des choses, parce que la force de provoquer des associations d'idées et de sentiments est un des traits des plus caractéristiques de leur réalité. Si on voulait remplacer un de ces mots par un ensemble d'autres mots la réussite ne serait qu'apparente. Le fait que le seul mot « bourgeois » suffit pour provoquer des associations multiples, ce fait de la cristallisation historique serait annulé. En changeant le mot on changerait la réalité. Le fait que nous ne pouvons pas remplacer un terme par son équivalent prouve que nous nous trouvons dans le domaine de la réalité historique qui, en tant qu'elle appartient au passé, est le

plan de la non-liberté humaine. Une philosophie de langage qui ne tiendra pas compte de ce fait restera incomplète.

Là où, au contraire, nous pouvons remplacer un mot par un autre, il s'agit toujours d'une chose ou d'une situation dont nous disposons librement, d'une situation que nous pouvons reproduire et renouveler ici et là, aujourd'hui et demain, donc d'une expérience scientifique où les conditions sont limitées et fixées par nous-mêmes. Là nous avons la liberté du *meinen* husserlien, acte dans lequel celui qui parle envisage son objet comme indépendant de sa propre action de parler, de l'action de parler en général. Ici on est donc libre ; on est, au moins, hors de la contrainte historique.

Étant donné que l'homme n'est ni simplement nominaliste libre, ni purement soumis à la contrainte de la réalité historique, la plupart des expressions verbales se placent précisément entre S et L. Tous les philosophes, même les plus scientifiques, sont en quelque sorte des philosophes-poètes. Ainsi il serait extrêmement difficile de décider si, par exemple, les textes de Platon ou de Hegel ou de Nietszche doivent être placés sur le plan du langage S ou sur celui du langage L. Tous sont *relativement* traduisibles. Mais ce « relativement » est lui-même une réalité : il dénonce la relation réelle qui existe entre l'un et l'autre « domaine ». La transformation que subit le texte original par sa traduction appartient au phénomène de la tradition. Et celle-ci n'est rien d'autre que la traduction des documents S et L qui s'effectue à travers des siècles. M. Servien admet l'existence des cas difficiles à classer. Mais il ne les admet qu'à titre d'exception. Tant pis pour la réalité.

Günther Stern.

LINGUISTIQUE

Bibliographie concernant les ouvrages de Philosophie Linguistique parus de 1933 à 1935.

Il paraît assez contestable de dire que le progrès des sciences consiste uniquement dans une spécialisation poussée toujours plus loin. Comme le montre l'évolution de la linguistique, le contraire n'est pas moins vrai : souvent un domaine de la science, qui a été considéré à part jusqu'ici, s'associe d'une manière féconde avec un autre domaine ou bien se confond avec celui-ci. Ce fait est prouvé par l'évolution de la linguistique. Dans le siècle passé celle-ci s'était affirmée par le contact avec l'histoire et la psychologie. Actuellement, elle s'enrichit par la collaboration avec la sociologie et l'étude des civilisations d'une part, avec l'épistémologie d'autre part. Pour ce qui est de cette dernière, elle offre l'exemple d'une

association de terrains scientifiques qui est en même temps dissociation. La logique, qui s'était longtemps confondue avec la linguistique, s'en détache, fait qui renouvelle en même temps la linguistique et la théorie de la connaissance. En vue de ces rapports multiples de la linguistique actuelle avec d'autres sciences, il paraît juste de diviser nos notices en deux groupes, à savoir les ouvrages traitant de linguistique dans le sens où l'entendent les linguistes et ceux qui traitent du langage, mais en prenant leur point de départ en dehors, dans la théorie de la connaissance.

A. — Ouvrages de linguistique générale.

1. K. Bühler. *Sprachtheorie.* G. Fischer, Jena, 1934.

Ce livre a tous les droits pour être placé à la tête de notre revue bibliographique. Il réunit dans une grande synthèse ce qu'on sait actuellement du langage d'un point de vue psychologique. Les publications linguistiques que M. B. a commencées il y a trente ans ont préparé successivement cette Théorie. En voici la division : I. Les principes méthodiques ; II. La région démonstrative ; III. La région symbolique et les appellatifs ; IV. La structure de la parole humaine : éléments et composés. Pour ceux qui se rappellent avoir entendu M. B. à l'occasion du Congrès de Hambourg (1931) combattre le « Platonisme » et pour tous ceux qui s'attendent à ce que le psychologue se montre psychologiste, il importe de relever l'aveu fait dans l'introduction : ce qui m'a fait revenir à la conception objective des Anciens, c'était le sentiment de l'insuffisance du subjectivisme des modernes. — La conception objectiviste qui dépasse la psychologie linguistique diffère également de l'inspiration historique et comparative du XIX[e] siècle. Le subjectivisme avait mené, chez H. Paul p. ex. à l'individualisme, tandis que F. de Saussure comprenait déjà mieux l'élément social dans la langue. M. B., après avoir finement relevé les inconséquences de l'historisme qui ne pouvait se passer de quelque appui statique, se réfère aux Méditations Cartésiennes de Husserl, pour passer ensuite à l'interprétation sociale du langage qui met le langage humain et celui de l'animal sur un plan commun. On peut dire que ce dernier point de vue domine la théorie linguistique de M. B. C'est ce qui donne l'unité à sa synthèse, en relégant à l'arrière-plan certaines autres valeurs de la parole. En effet, c'est avec une préférence particulière que M. B. interprète le langage comme système de signaux utiles dans des situations communes. Il relève que les signaux du trafic moderne ne fonctionnent pas autrement que les signes qu'échangent les animaux. Cependant le signe linguistique humain a trois fonctions : il est *symbole* des objets, *symptôme* du sujet parlant et *signal* par rapport à ceux qui l'entendent. Ici on reconnaît la tripartition en Kundgabe, Auslösung, Darstellung, que l'auteur préfère appeler maintenant : Ausdruck, Appell, Darstellung.

Ce livre est d'une vivacité et d'une richesse d'idées et d'images qu'aucun résumé ne peut évoquer. Relevons la réflexion faite à la p. 255 et qui indique des recherches à faire. Au sujet de l'évolution généralement reconnue de la fonction démonstrative à celle symbolique, M. B. dit que : « Peut-être surestimons nous la libération de la parole de la région démonstrative et par conséquent sous-estimons-nous le contenu symbolisé, le supplément que procurent à son expression ou compréhension d'autres facteurs non-symboliques. » On reconnaît ici le psychologue scrutant d'après tous les facteurs qui la composent le concret de l'expression linguistique en la mettant à l'abri contre toute interprétation intellectualiste. Cependant et en revanche, n'est-ce pas un pragmatisme un peu outré quand (p. 158) M. B. limite le sens, la parole à sa nécessité ou son succès dans la vie pratique ? A ce livre, d'une érudition débordante, tout linguiste et tout philosophe linguistique devra recourir. Son pragmatisme, qui est d'ailleurs le plus accentué dans la partie méthodologique, se complète par la philosophie linguistique plus impressioniste et sentimentale de M. Stenzel.

2. J. Stenzel. *Philosophie der Sprache, Handbuch der Philosophie,* fasc. 40, 111 pp., Oldenbourg, Münich et Berlin, 1934.

Ce livre constitue un fascicule du grand *Handbuch der Philosophie,* dirigé par Bäumler et Schröter. M. Stenzel, qu'on connaît par ses travaux sur Platon et d'autres sujets classiques, s'inspire de la conception organique de G. de Humboldt. Voici les chapitres et les sujets les plus caractéristiques de ce livre qui est plein d'idées, mais qui ne se laissent ni reproduire en abrégé ni surtout traduire en français :

1° Introduction : Histoire de la philosophie linguistique, Rapports de celle-ci aux diverses sciences ; 2° limites et différentes fonctions du langage, l'aspect musical de la parole ; 3° la phrase et le mot ; 4° la formalisation grammaticale ; 5° et 6° la sémantique ; 7° le style : la langue maternelle et l'interprétation du monde par elle.

L'ouvrage de M. S. montre un sens très profond pour les côtés émotionnels et musicaux du langage. Cette *Sprach-philosophie* est le complément subjectif à la *Sprachtheorie* de M. Bühler. C'est le côté expressif du langage qui est au premier plan ici. L'intellectualisme y est combattu parfois d'une façon heureuse, p. ex. dans la théorie des synonymes verbaux que l'auteur développe pp. 88 suiv. L'auteur parle de la langue maternelle d'une façon pénétrante, mais un peu romantique. Le livre aboutit dans le ch. VII à une apothéose de la langue maternelle qui amène l'auteur à compléter un mot de Gœthe : celui qui apprend une autre langue acquiert une âme en plus, cependant — comme le rappelle M. S. — pour entendre de façon plus captivante encore l'ancienne âme maternelle de sa propre langue.

Cette *Sprachtheorie* est nourrie pour une large part par des sentiments esthétiques. Mentionnons ici une étude qui nous paraît féconde pour

l'esthétique linguistique. C'est un article de M. F. Kaufmann, « Sprache als Schöpfung », paru dans la *Zeitschrift für Æsthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, tome XXVIII, 1934. M. K. y analyse la puissance expressive et métaphysique de Rilke. Souvent il y touche à la *Sprach-physiognomik* de M. Heinz Werner, qui a été signalée dans la bibliographie linguistique des RPh. III.

3. M. V. Broendal a publié dans *Scientia* (août 1935) un article, « Structure et Variabilité des systèmes morphologiques ». C'est un résumé où l'on reconnaît l'idée qu'avait développée M. B. dans son beau livre *Ordklasserne* (1928). Cette idée est celle d'un rapport de système s'étendant à toutes les unités d'un état donné d'une langue. Non seulement les phonèmes, mais aussi les catégories morphologiques d'une langue donnée se rangent systématiquement d'après le principe de l'opposition binaire. M. B., sans abandonner la base d'une large empirie trace hardiment les possibilités et les nécessités des systèmes morphologiques. Il dresse le système apriorique des combinaisons possibles de concepts fondamentaux qui ne peuvent manquer dans aucune langue, puis il démontre comment dans le choix que fait une langue donnée parmi ces combinaisons, tous les éléments se tiennent. — Cette idée du système apparaît partout après l'empirisme aveugle qui a régné en linguistique. Sa fécondité se manifeste en plusieurs sens : du point de vue synchronique, c'est le système qui éclaircit les rapports entre les unités linguistiques. Une frappante analogie se révèle entre les domaines phonétiques et morphologiques. L'atomisme historique y est également vaincu puisqu'il apparaît que ce ne sont pas, comme l'avait pensé l'école de H. Paul, les phénomènes isolés qui changent, mais les systèmes qui se succèdent. Et enfin ce point de vue systématique permet d'établir une classification des langues d'après leur degré d'expressivité abstraite, qui équivaut à leur importance dans le progrès de la civilisation. M. B. établit comment les langues de type moderne montrent une disparition progressive des catégories complexes, comme l'optatif, le prétérito-présent, le duel et par contre, une acquisition de formes neutres, comme l'indicatif, l'infinitif achronique, servant à l'expression abstraite. — Cette méthode se réclame de l'étroite union des faits sociaux et linguistiques sur laquelle a insisté avec tant d'érudition M. A. Meillet. Elle est nourrie en même temps par le structuralisme, que M. Troubetzkoy a introduit si heureusement dans la phonologie, ainsi que par l'universalisme de Guillaume de Humboldt.

4. L'étude M. L. Hjelmslev sur la *Catégorie des cas*, dont la première partie a paru à Copenhague (1935) s'inspire de l'idée structuraliste, elle aussi. Elle réussit à faire comprendre des systèmes casuels aussi différents que celui de l'indo-européen et des langues Lak et Tabassaran.

Signalons ici deux thèses de linguistique générale hollandaises,

l'une défendue à Amsterdam par M. M.-J. Langeveld (*Taal en Denken*, Groningue, 1934), l'autre à Utrecht par le Père A. Reichling S. J. (*Het Woord, een studie over den grondslag van taal en taalgebruik*, Nimègue, 1935).

5. L'ouvrage de M. Langeveld sur la langue et la pensée est composé d'une partie théorique et d'une didactique. La première traite le problème des concepts grammaticaux, la seconde trace les renouvellements de l'enseignement secondaire qui correspondraient aux conceptions grammaticales modernes. Après avoir signalé les contradictions et les impuissances de la grammaire traditionnelle, qui s'expliquent pour une large part par le poids de la tradition latine, l'auteur procède à une esquisse de théorie grammaticale qui suit de près celle donnée par M. Jespersen dans sa *Philosophy of Grammar*. Avec ce maître, l'auteur avance qu'une théorie des concepts grammaticaux doit procéder d'après une méthode toute formelle. M. L. croit que la dépendance et l'indépendance fonctionnelles suffisent comme critère pour établir l'échelle des parties du discours, tout à fait indépendamment de points de vue de contenu significatif comme substance, qualité, action, dont use la grammaire traditionnelle. Cette thèse est donc très formaliste. Elle est très synthétique en même temps. On y essaie d'établir par un seul procédé et les parties du discours et les catégories du mot (l'analyse syntaxique est conçue comme commune avec la classification sémantique) ; ce qui est plus, l'auteur soude la théorie grammaticale à la didactique en soutenant que l'élève peut apprendre à trouver ces catégories sans que l'enseignement grammatical les lui propose, par le même procédé qui produit la classification scientifique. Voilà donc la méthode scientifique et la réflexion primitive synthétisées. Il serait intéressant de voir, si dans les autres pays l'enseignement linguistique, sous l'influence des nouvelles idées grammaticales poursuit des tendances analogues.

6. La thèse de M. L. synthétise la théorie et la pratique. En revanche le savant ouvrage du P. Reichling (XII + 460 pp.) s'est proposé un but uniquement théorique. L'auteur examine le problème de « l'existence » du mot dans la langue et dans la parole. Le P. R. combat d'une façon heureuse l'idée très répandue dans la psychologie d'à présent qui sacrifie la réalité du mot en faveur de celle de la phrase. Ce livre d'argumentation solide et philosophique et qui se nourrit d'une ample connaissance de la littérature linguistique contemporaine, rend au mot sa valeur autonome en dissipant les nuages dont une interprétation trop exclusivement totaliste l'avait enveloppé. Un résumé allemand informe le lecteur ignorant le hollandais comment l'auteur établit que le mot n'est pas une abstraction de la science grammaticale : et la conduite de l'enfant jeune et celle de l'adulte analphabète témoignent de son existence. — L'auteur s'appuie dans une large mesure sur les idées de MM. Bühler, Delacroix et Sapir. Du premier il diffère quand il prétend que le caractère d'objectivation (*Darstellung*) est inhérent à chaque

mot, y compris les mots démonstratifs (*Zeigwörter*). Contre Husserl, le P. R. avance qu'il n'existe pas de significations dépendantes (*unselbständige Bedeutungen*) : chaque mot est de caractère indépendant par l'usage qu'on peut en faire. Ce livre traite donc un sujet tout à fait actuel et fondamental. On y trouve et une ontologie et une épistémologie linguistiques. La distinction que fait l'auteur entre deux consciences linguistiques, celle du sujet parlant et celle de l'analyse grammaticale est très féconde. Elle aide à démontrer que le mot n'a pas sa place que dans la dernière. Cependant, en appuyant comme il le fait, sur la réalité autonome du mot, le P. R. ne risque-t-il pas d'effacer la distinction entre les significations de contenu et de forme ? A certains endroits l'auteur nous semble trahir une conviction réaliste qui, à notre sens, menace le grand profit que la linguistique — qui doit rester en dehors de toute conviction réaliste ou autre — peut tirer de cette étude. Philosophiquement il semble dangereux de déduire du fait que les mots pour des choses ne sont pas plus autonomes que les mots pour les relations la conséquence que dans l'expérience les relations seraient des simples données au même titre que les substances !

7. L. Landgrebe. *Nennfunktion und Wortbedeutung, eine Studie über Martys Sprachphilosophie*. Halle, 1934.

Cette étude se meut dans les catégories tracées par Marty qu'elle critique et dépasse à certains points. L'auteur fait des distinctions subtiles qui continuent dignement les analyses de Marty. L'acte appellatif a deux sens : imposer une fonction significative à un groupe de sons, et nommer un objet en le subsumant sous un concept, ce qui suppose l'acte appellatif originaire. L'auteur voit dans cet acte l'origine du langage, ou plutôt la naissance du langage intellectuel. Les choses, en recevant un nom, deviennent l'objet d'une attitude de l'esprit qui devient possible grâce à ce que l'intelligence se détache de l'émotivité. La distance des choses qui rend possible leur appropriation intellectuelle se révèle d'emblée dans le langage enfantin. Chez cet auteur, l'analyse statique l'emporte sur la synthèse dynamique. Aussi M. L. maintient la distinction de mots en « autosémantiques » et « synsémantiques » sans le moindre souci au sujet du rapport intime de ces deux catégories et de leur interpénétration. Il est également dommage que l'auteur ne s'occupe pas de la transition des autosémantiques isolés à la phrase. Mais les analyses sont souvent très fines et l'auteur s'est libéré sensiblement des entraves de la pensée trop statique de Marty.

8. La question du rôle de l'affectivité et de l'intelligence que soulève M. Landgrebe à la fin de son travail a occupé H. J. Pos dans un article hollandais sur L'affectivité et son expression linguistique, paru dans *Nederlandsch Tydschrift voor Psychologie*, t. II, fasc. 5-6, septembre 1934. On y distingue l'affectivité de la parole de celle de la langue. Celle-ci met à la disposition des sujets parlants un fonds d'expressions affectives

formalisées mais qui dirige et forme l'affectivité même de ceux-ci. L'auteur parcourt successivement l'expressivité affective dans ses formes immédiates et phoniques et médiates, intellectuelles. Ces dernières caractérisent l'affectivité soutenue par des éléments intellectuels. On y demande pourquoi la syntaxe affective, en richesse, ne va pas de pair avec la syntaxe intellectuelle. On signale les emprunts linguistiques que l'affectivité fait à l'intelligence, pour aboutir au problème métaphysique les rapports de l'affectivité et de la pensée. Dans cette étude les éléments intellectuels du langage ne sont pas envisagés comme résultants d'une modification d'éléments affectifs antérieurs. Cela peut être le cas pour l'origine préhistorique du langage ; dans le développement compliqué des langues vivantes c'est, au contraire, le répertoire intellectuel qui rend service à l'affectivité. Cette interprétation des données linguistiques suggère une métaphysique, où l'affectivité paraît comme une modification de la pensée.

B. — Ouvrages d'épistémologie linguistique.

9. A. Grote. *Ueber die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlagen des Urteils.* Meiner, Leipzig, 1935.

L'auteur analyse les actes dans lesquel se formule la connaissance en s'appuyant sur l'ontologie de M. Heidegger. La connaissance est essentiellement pragmatique, l'anticipation qui prépare à l'action son caractère essentiel. La catégorie de l'identité ne se comprend que d'un point de vue pragmatique. En partant de ce principe, la relation du prédicat au sujet s'explique d'une façon autre que ne le fait la théorie qui considère la connaissance comme adéquate à une réalité objective. D'après l'auteur le rapport sujet-prédicat n'exprime pas du tout une relation, mais une attitude du sujet parlant, attitude qui prépare l'action. — M. G. compare ensuite l'équation mathématique au jugement exprimée à l'aide de la copule. Il est inadmissible d'établir l'équation en prototype du jugement. L'addition $7 + 5 = 12$ n'énonce rien sur les nombres 7, 5, 12 : elle est l'expression d'un procédé qu'utilise celui qui calcule. Or, calculer et juger sont choses différentes. Les nombres et les autres signes mathématiques ne désignent ni caractérisent aucun objet, ils s'entendent par l'emploi seul qu'on peut en faire. — La première partie de cet ouvrage contient de multiples exemples tirés de l'étude des langues et illustrant la variation dans l'emploi de la copule. Vient ensuite une analyse logique et ontologique de l'acte judicatoire. L'auteur annonce un second volume sur les syncatégorématiques sur lesquels il dit des choses fort intéressantes : c'est par ce groupe-là de mots que s'affirme le plus évidemment le pragmatisme universel de l'auteur dans l'interprétation de la pensée et de son expression. Si l'acte judicatoire est essentiellement activité, on se demande pourquoi calculer et juger seraient aussi hétérogènes que l'entend M. G.

10. Ch. Serrus. *Le parallélisme logico-grammatical.* Paris, Alcan, 1933.

Ce livre contient une critique rigoureuse de l'ancienne erreur d'un parallélisme entre la pensée et son expression, erreur qui remonte à l'antiquité grecque et qui a produit la logique aristotélienne. M. S. démontre dans une argumentation subtile et variée que la légalité du langage n'est pas la légalité de la pensée. « La grammaire est un instrument remarquable du langage mais il convient de ne pas lui demander plus que ce que peut donner un instrument. » Il y a entre la pensée et le langage une « disparité » prouvée aujourd'hui par la théorie de la science et de la linguistique. La logique paralléliste qui a été une logique prédicative est condamnée par la science moderne et plus particulièrement par les mathématiques : on n'attribue pas un attribut à une substance en disant que deux et deux font quatre (comp. le livre de M. A. Grote sur la copule, n° 9). L'auteur revient constamment sur le résultat négatif de son examen du parallélisme. Le linguiste apprendra volontiers que « attendre une correspondance de la grammaire et des formes de la pensée est, depuis le développement de la méthode scientifique, une illusion », mais il lui manquera, dans l'exposé de M. S., la liaison entre les cadres de la pensée scientifique libérés du langage et l'état linguistique de la science qui a précédé à cette libération. L'auteur fait trop peu ressortir, à ce qu'il nous semble, que, autant diverse puisse être la forme de la pensée et celle de la langue à l'époque actuelle, il faudra toujours retenir qu'originairement la création du langage a été intimement liée à la naissance de la pensée. Quand l'auteur dit qu'autrefois « on a été dupe d'une certaine métaphysique spontanée de la langue grecque », est-ce qu'il n'oublie pas trop que chaque étape ultérieure du savoir est dupe, à son tour, du symbolisme dans lequel il s'exprime ? Il nous semble qu'un travail ultérieur de M. S. pourrait compléter l'opposition légitime de son beau livre contre le parallélisme par un exposé historique des influences réciproques qu'exercent entre elles la pensée et son expression à chaque étape de leur évolution.

On reconnaît facilement l'affinité de l'ouvrage de M. Serrus avec les tendances de l'école de Vienne, qui, comme on le sait, s'occupe, elle aussi d'une critique du langage en l'intérêt d'une logique scientifique. Certains chefs de cette école, en suivant les traces de Russell et Whitehead, se sont adonnés à la création d'un système de symboles purifié et qui satisferait pour l'expression d'un ensemble de relations fondamentales qui sont à la base de la science. Dans la série des *Travaux de Philosophie scientifique* (*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*), rédigées par MM. Ph. Frank et Schlick, on en trouve plusieurs qui révèlent la fécondité de la critique de cette école. Le linguiste qui prend sa science au sens large qui embrasse et les langues données et celles construites d'après les besoins de la science, doit s'intéresser aux livres de M. R. Carnap : *Abriss der Logistik* (1929) ; *Logische Syntax der Sprache* (1934), ainsi qu'au livre plus élémentaire et plus accessible aux

philologues de M. J. SCHACHTER : *Kritische Grammatik* (1935), le dernier paru de cette série.

11. Dans son *Abriss* M. CARNAP souligne la supériorité de la logistique à l'égard de la logique aristotélienne. Il la conçoit comme une théorie formelle, de laquelle les mathématiques se laissent dériver. A part de cette interprétation apparemment « formaliste » des mathématiques, l'auteur relève l'applicabilité des symboles logistiques à d'autres matières. Si cette logique réussit à construire les mathématiques — ce que, seuls les formalistes acceptent — c'est qu'elle a une affinité plus intime avec les mathématiques qu'avec les autres sciences. Aussi le philosophe de la linguistique s'intéressera particulièrement aux exemples de formalisation, donnés aux pages 90 sq. (*Sprachanalyse*). Mais ces exemples mêmes pourront lui suggérer des doutes sur la valeur des formalisations dans ce domaine : le contenu formalisé n'est-il pas supposé être accessible à une intuition préformelle et ce contenu intuitif ne reste-t-il pas un facteur non-formalisable dans les symboles formalisés ? Cependant il faut reconnaître l'apport de l'analyse logique à la sémasiologie d'une langue donnée, quoiqu'il nous semble que ce n'est pas la formalisation elle-même qui éclaircit les rapports sémantiques impliqués dans une expression, mais l'analyse de l'intuition même du sens de cette expression, qui est donné avant la formalisation.

12. Dans son deuxième livre, la *Logische Syntax*, M. CARNAP développe une logique toute formelle, mais plus précise et plus riche que celle d'Aristote. Ce livre est intéressant pour la linguistique par l'extension qu'on y donne au terme de syntaxe, mot qui, chez M. C., embrasse toute la logique. Nous doutons, si l'auteur, dans son ardeur de formaliste fasse toujours justice à l'intuitionisme. Quand p. ex. il parle de « l'effort intéressant à formaliser l'intuitionisme, fait par M. Heyting », il ne relève pas qu'en réalité les formalisations trouvées par M. Heyting sont limitées à certains théorèmes seulement. Il paraît moins juste de donner une interprétation morale à l'idée de M. L.-E.-J. Brouwer sur le tiers exclu : M. B. n'interdit pas, comme le veut M. Carnap, l'emploi du tiers exclu, mais il prouve qu'une déduction qui fait usage de ce principe n'est pas stricte, c'est-à-dire qu'elle n'est pas valable. Or, il n'y a pas lieu d'interdire ce qui est manifestement non-valable pour la raison mathématique.

13. L'école de Vienne avait tenu un petit congrès dans les jours qui précédaient le huitième Congrès international de philosophie, tenue à Prague en septembre 1934. Là fut conçue l'idée d'un congrès indépendant, au nom de Congrès de philosophie scientifique et qui a eu lieu en septembre 1935 à la Sorbonne, sous la présidence de M. Rougier. Sans parler de l'extrême tendance anti-métaphysique de ce groupe, qui nous paraît limiter son influence philosophique, soulignons la grande importance des activités multiples de ce congrès, dont les principales

directions furent : la formalisation des mathématiques et des sciences, les problèmes axiomatiques, le problème du rôle du donné et de la pensée dans la connaissance et la critique du langage. C'est par ce dernier thème que la philosophie scientifique réunit plus qu'aucune autre méthode les intérêts des scientistes, des historiens de la pensée et des sociologues. Aussi il y a eu une section vouée aux rapports de la linguistique historique avec l'histoire de la pensée. M. Massignon, arabisant renommé, y a parlé de l'influence de la langue sur la philosophie arabe, M. Chevalley, mathématicien, sur la transformation du langage naturel en langage scientifique. L'organisation d'un prochain congrès pourrait attirer plus de savants des sciences morales en établissant des rapports plus fermes avec la linguistique. Il est naturel que les critiques du langage scientifique qui, par la bouche de M. Neurath aiment à se considérer les continuateurs des Encyclopédistes, soient inclinés à poser les principes nouveaux plutôt qu'à apprécier une tradition qu'ils dépassent consciemment. Mais il y aurait lieu aussi pour les nouveaux Encyclopédistes de ne pas tomber dans l'erreur de leurs grands prédécesseurs en ignorant les valeurs d'expression que fournissent l'histoire et la tradition. Les *Actes* de ce Congrès paraîtront à Paris, chez Hermann, en 1936, les discussions dans *Erkenntnis*.

14. Dans notre bibliographie de 1933 nous avions signalé les travaux linguistiques du mathématicien hollandais G. Mannoury et du « cercle signifique ». M. M. vient de donner dans le tome IV de *Erkenntnis* (fasc. 4 et 5, 1935), les résultats de sa philosophie linguistique qu'il a professée à Amsterdam depuis une vingtaine d'années. La méthode signifique veut être empirique et psychologique sans devenir subjective. Se méfiant de l'introspection elle observe d'un point de vue extérieur les « actes linguistiques » qu'elle étudie principalement dans leurs résultats pragmatiques. Parmi ces actes les mathématiques constituent une catégorie à part, qui, cependant, se laisse comprendre, elle aussi, comme un groupe de phénomènes de la vie (*Lebenserscheinungen*). C'est ainsi que M. M., en refusant d'admettre la prétendue apriorité et universalité des vérités mathématiques, détermine leur rôle par rapport à la mémoire, l'attention et la volonté. Cependant dans le contenu de la conscience, une distinction foncière s'impose, celle des éléments affectifs et indicatifs. L'auteur poursuit l'interpénétration de ces deux sortes jusque dans les concepts fondamentaux des mathématiques, qui n'ont rien de purement spéculatif ou universel, et particulièrement celui de l'infini et de la négation. La distinction de l'affectif et de l'indicatif paraît destinée à écarter bien des pseudo-problèmes. La comparaison du langage ordinaire avec le symbolisme mathématique (p. ex. de la fonction du terme « et » avec le signe +) fait ressortir la différence entre l'émotivité du langage ordinaire et le degré de formalisation qu'atteint la science dans certains cas.

H.-J. Pos.

LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Karl Popper. *Logik der Forschung zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft.* Wien, Julius Springer, 1935, 1 vol. 248 p.

Le livre de M. Karl Popper paraît dans la collection Philipp Frank et Moritz Schlick. On y reconnaît beaucoup de thèmes de la philosophie viennoise. Mais les arguments personnels à l'auteur sont nombreux. Ils donnent au livre une orientation qui prépare une philosophie originale.

M. Karl Popper commence par bien délimiter son problème : il n'étudie que le passage de l'expérience physique à la loi scientifique. Cette étude menée avec un sens critique très aigu conduit d'abord à séparer plus qu'à réunir les domaines de la logique et de l'expérience. La logique arrive cependant plus ou moins directement à pénétrer l'expérience, ou plutôt à encadrer l'expérience, ou plutôt encore à doubler l'expérience d'une façon assez insidieuse pour que la déclaration de causalité se fasse parfois sous le couvert d'une déduction à partir d'un ensemble de lois générales et de conditions particulières. Pour le dosage des lois générales et des conditions toutes particulières de leur application, M. Popper apporte plusieurs suggestions très heureuses. On étudiera en particulier avec beaucoup de profit (p. 26) le jeu de nuances qui permet de distinguer Kausalität, Erklärung, Prognosendeduktion.

Mais c'est surtout par l'introduction des concepts du calcul des probabilités que l'exposé de M. Popper prend toute son ampleur. Toutes les nuances de la probabilité, tant subjectives qu'objectives, tant métaphysiques que scientifiques, sont nettement précisées. Les nouvelles théories de von Mises sont résumées avec une grande clarté. M. Popper y ajoute beaucoup de remarques nouvelles. Ces pages, d'une lecture nécessairement difficile, comptent parmi les plus pénétrantes du livre.

On trouvera aussi à la fin du livre des remarques importantes sur la mécanique quantique. Ces remarques visent surtout à dégager les rapports du principe d'indétermination de Heisenberg avec la conception statistique des phénomènes. A cet égard, elles paraissent particulièrement utiles au philosophe qui a compris la difficulté qu'il y a à relier des faits sous forme de lois quand on n'a prise sur ces faits que par l'intermédiaire de données statistiques.

Gaston Bachelard.

Hans Reichenbach. *Wahrscheinlichkeits-Lehre.* Leiden, 1935, 1 vol. in-8° de 451 p.

Le concept de probabilité si fréquemment utilisé dans la vie commune s'est longtemps présenté comme un sujet captieux pour la méditation philosophique. Il semblait reposer entièrement sur notre incapacité de prédire les phénomènes complexes et l'analyse psychologique n'y révé-

lait que notre ignorance réalisée. Le calcul des probabilités s'est cependant progressivement établi, d'une manière entièrement factice, sans se préoccuper de notre intuition plus ou moins lucide de la probabilité. A ces progrès, la psychologie n'a sans doute pas trouvé son compte et le probabilisme philosophique est resté comme détaché de cette science mathématique du probable, chaque jour plus fine et plus complexe. L'heure est sans doute venue de profiter de cette extension de la pensée scientifique pour éclairer l'intuition naïve de la probabilité. Cette tache qui doit enrichir la philosophie de tout un domaine neuf, M. Hans Reichenbach l'entreprend dans un livre qui est un modèle de philosophie scientifique et de science philosophique. Le livre *Wahrscheinlichkeits-Lehre* forme le pendant de l'admirable *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* que le même auteur a publiée il y a une dizaine d'années pour éclairer, grâce aux enseignements de la Relativité, nos intuitions fondamentales sur le temps et l'espace, intuitions opalisées par un long et monotone usage.

Le but de M. Reichenbach n'est cependant pas d'établir tout de suite le lien entre la philosophie probabiliste et le calcul des probabilités. Il lui semble plus urgent d'étudier les conditions qui rendraient plus clairement logiques les bases du calcul des probabilités. Pour atteindre ce but, il a placé dans une première partie toute une série de chapitres qui doivent former les bases logistiques de la science du probable. Le lecteur philosophe regrettera peut-être que divers problèmes moyens, si clairement posés dans l'introduction, ne soient pas étudiés du point de vue psychologique. Le lecteur philosophe devra aussi aborder avec courage les chapitres, d'ailleurs très condensés, de logistique. Une fois la volonté de s'instruire bien affirmée, le lecteur aura du moins l'avantage de trouver une saine pédagogie de la formalisation. Bientôt aussi il connaîtra un soudain enrichissement de la pensée car la logique de la probabilité entraîne un élargissement de la Logique classique au moins aussi utile que l'élargissement obtenu, au siècle dernier, par la logistique. C'est seulement dans cet élargissement de la logique que les problèmes de la probabilité trouveront leur solution.

Cet élargissement est-il réel ? Est-il vraiment fondamental ? L'avenir en décidera. En tout cas, comme le sentiment que nous avons du probable vient trop souvent influer sur nos supputations, il y avait urgence à donner une forme purement logistique au calcul des probabilités. L'analyse d'un cas quelconque de probabilité, par exemple la probabilité d'amener un chiffre déterminé au jeu de dé, est sous la dépendance d'une condition essentielle à laquelle on n'avait pas prêté assez d'attention : il faut que le dé soit jeté. A un point de vue un peu différent, il faut qu'il y ait *mise*. La notion de mise (Setzung) est précisée à la fin de l'ouvrage dans un chapitre spécial d'une grande portée philosophique.

Pour entrer plus proprement dans la logistique du calcul des probabilités, M. Reichenbach adjoint à la logistique classique une opération

spéciale. Tandis que l'implication rigoureuse s'exprime par la proposition : si a est vrai, b est vrai, l'implication probabiliste : si a est vrai, b est probable avec le degré de probabilité p. D'où un signe spécial. C'est de l'incorporation de ce signe nouveau que résulte l'élargissement logistique de la probabilité.

Naturellement il est impossible de résumer un tel ouvrage qu'il faut étudier comme un livre de mathématiques, ligne par ligne, la plume à la main. Il réduit cependant les développements mathématiques au minimum et souligne, par contre, bien des aspects philosophiques du problème. Si on le compare aux manuels de calcul des probabilités, on doit reconnaître la soudaine homogénéité apportée au développement par une axiomatisation complète. Ce nouveau traité sera désormais le point de départ des études philosophiques et scientifiques sur la probabilité.

Gaston BACHELARD.

Hans HAHN. *Logique, mathématiques et connaissance de la réalité*, trad. du Général VOUILLEMIN. Introduction de Marcel BOLL. Paris, Hermann, 1935. 1 vol. in-8° de 53 p.

Hans Hahn, disparu prématurément, peut être mis au rang des fondateurs du Cercle de Vienne. La présente brochure est fort propre, par sa brièveté et par sa netteté, à donner un résumé des doctrines de la nouvelle École. Ce caractère central est encore accentué par les notes que le traducteur M. le Général Vouillemin a ajoutées et par une introduction de M. Marcel Boll qui, en trois pages claires et denses, fixe la position précise du Cercle de Vienne dans la philosophie scientifique moderne.

L'examen des phénomènes étudiés par la science physique permet immédiatement de les classer en deux groupes : ceux qui sont livrés par l'observation immédiate ; et ceux qui impliquent une théorie ou un minimum de pensée théorique. Dès lors, sans quitter le domaine de la science physique, se pose le problème philosophique fondamental : (p. 9). « Pensée et observation sont-elles sur le même plan ? Sinon, à qui appartient la préséance ? »

Faut-il embarrasser la discussion par le problème des illusions des sens ? Hans Hahn ne s'y arrête guère. De la méditation des erreurs des sens sont nées, professe-t-il sans grande explication, les métaphysiques cartésiennes et kantiennes ; mais (p. 11) « les fruits mûris sur cet arbre de la connaissance... se sont montrés fort peu nourrissants ». Enfin l'empirisme anglais vint et voici la science dans la bonne voie. Cependant, du point de vue de l'empirisme, subsiste une étrange anomalie : (p. 12) « Comment rendre compte du fait que les propositions logiques et mathématiques valent pour la réalité ? »

On connaît la solution de l'empirisme anglais : puisque les règles logiques et mathématiques valent pour l'expérience, c'est qu'elles ont une origine expérimentale. Elles sont nos plus vieilles habitudes. Elles

sont donc nos plus claires pensées. Mais cette solution est à réformer car elle ne rend vraiment pas raison du caractère apodictique de la logique et des mathématiques.

Faudra-t-il alors en venir à poser une action divinatrice de la raison qui, après avoir lu les grandes lois générales dans l'observation, en tire les conséquences nécessaires et s'enchante de ses prévisions réalisées : « détermination de Neptune par les calculs de Leverrier, calcul des ondes électromagnétiques par Maxwell, calcul de la déviation des rayons lumineux dans le champ de gravitation du Soleil par Einstein » (p. 16). Non, car ce serait fonder le succès de la pensée sur une harmonie préétablie entre l'esprit et le réel. « Représentation..... profondément mystique et théologique. »

Pas d'autre issue, pensent les Viennois, que de retourner à l'expérience et ils posent, comme principe fondamental, « qu'il n'y a pas d'à priori pour le matériel ».

Mais il faut alors examiner d'où proviennent les certitudes absolues de la logique et des mathématiques. D'abord la logique. Elle n'est pas, comme on l'a pensé, la science de tous les objets quels qu'ils soient. En effet, avons-nous la connaissance de tous les objets ? Allons donc tout de suite au caractère formel et nous trouverons en deux mots la base de la logique et des mathématiques, d'après les Viennois : la logique « ne s'introduit qu'avec le langage ». La mathématique aussi — on l'avait dit avant eux — n'est qu'un langage. C'est à établir cette thèse que Hans Hahn emploie le plus grand nombre des pages de sa brochure. Il y apporte de fines qualités d'analyste, distinguant avec une grande précision les énoncés qui portent sur les objets et les énoncés qui portent sur les règles d'après lesquels on parle des objets.

Comme la logique, la mathématique est tautologique. Elle est faite des règles de l'expression. A vrai dire, Hans Hahn manifeste à l'égard de cette thèse un léger scrupule (p. 32). « Il faut avouer que la démonstration du caractère tautologique de la mathématique n'est pas encore complètement administrée sur tous les points ; il y a là un problème très ardu et non sans difficultés ; mais nous ne doutons pas que l'idée d'une mathématique tautologique par essence, est juste. » Comme on le voit, il y a des croyances dans tous les camps et peut-être le mysticisme de non-mysticisme a-t-il, lui aussi, ses dangers. Mais on nous renvoie à Wittgenstein, à Russell, à Carnap pour une preuve détaillée.

Ayant ainsi triomphé des théoriciens qui croient à la valeur inductive de la pensée mathématique, Hans Hahn se croit armé pour mener le combat contre la métaphysique (p. 34). « Toute métaphysique est impossible. Impossible, non pas parce qu'un tel problème dépasserait la pensée humaine, mais parce qu'il manque de sens, un essai de métaphysique constituant un essai de parler un langage en contradiction avec les conventions faites à propos de la manière dont nous voulons parler », bref, un essai de sortir de la tautologie fondamentale de la pensée. Abandon-

nons donc des métaphysiques qui ne peuvent vraiment pas constituer leurs mots et qui ne peuvent pas progresser prudemment comme les mathématiques dans des tautologies bien agencées.

Dans un court compte-rendu, nous n'avions pas à apporter nos critiques. Mais tout de même une question nous brûle la langue. Condensons-la autour de trois épithètes bien différentes qui pourraient donner, en les étudiant, trois longs chapitres d'objections : si les mathématiques sont tautologiques pourquoi sont-elles si variées, si difficiles, si intéressantes ?

Gaston BACHELARD.

Sir James JEANS. *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, trad. A. LALANDE. Paris, Hermann, 1935. 1 vol. in-8° de 308 p.

Les livres de Sir James Jeans ont en Angleterre un très vif succès. Ils connaissent des tirages qu'aucun livre de vulgarisation ne peut espérer en France. Ils ne sont pas cependant, à proprement parler des ouvrages de vulgarisation, car ils éveillent des pensées philosophiques très profondes qui dépassent souvent les conclusions purement positives ou mathématiques des doctrines scientifiques étudiées. A ce titre, la belle traduction que M. A. Lalande, Docteur ès sciences physiques, publie dans la Collection Hermann retiendra sûrement l'attention du public français.

A vrai dire, il ne faut pas chercher dans *Les nouvelles bases philosophiques de la science* une philosophie bien définie, susceptible d'être apparentées aux philosophie traditionnelles. Comme l'indique le titre du livre, la science a vraiment besoin de bases philosophiques toutes nouvelles. La réalité que la science contemporaine étudie est une réalité *à définir* et non pas un morceau bien défini du monde de première objectivité. Les attitudes préalables qui désignaient clairement les métaphysiques en quête de science doivent ici être détendues. Il faut méditer les *conclusions* de la science pour trouver les *bases* philosophiques de la science. On voit tout de suite combien le problème pris sous cette forme est difficile à présenter à un public non scientifique. On voudrait donc que le premier chapitre qui traite de l'accès au monde extérieur soit plus étendu et nous montre plus explicitement le caractère nouveau de l'enquête scientifique. Néanmoins ce chapitre pose nettement le problème contemporain de l'objectivité scientifique en suivant le principe d'indétermination de Heisenberg : prenez bien note que votre méthode d'étude trouble fatalement l'objet que vous étudiez ; ou bien encore, avec l'humour anglais : n'arrachez pas les ailes du papillon pour voir comment il vole.

La dialectique du déterminisme et de l'indéterminisme est suivie de la dialectique du continu et du discontinu. Les conditions dans lesquelles la lumière apparaît tantôt comme onde, tantôt comme corpuscule, sont présentées clairement. Il est fait un juste usage des analogies. Mais en

même temps le caractère partiel de toute analogie est bien dégagé. Une méditation de plus et le philosophe comprendra que les premières leçons de l'expérience nous livrent plutôt des analogies que des faits ; le premier accès vers le monde extérieur est un contact avec des illusions. Ces illusions il faudra les réduire, les opposer. Il sera temps ensuite de constituer les faits scientifiques sur la charpente de nos théories. M. Jeans cite ce mot précurseur de Bradley « la nature n'est pas à l'homme moyen ce qu'elle est au physicien ».

Il faut donc en venir à un exposé des méthodes de la science théorique, méthodes complètement révolutionnaires puisqu'elles vont bouleverser les conceptions sur la charpente du monde extérieur. Le premier bouleversement a été produit, comme on le sait, par les doctrines einsteiniennes. M. Jeans expose ces doctrines très clairement, mais la nécessité de ne pas étendre cet exposé dans un livre général ne permet pas d'étudier toutes les conséquences philosophiques des découvertes relativistes. Sur ce point précis, le livre d'Eddington (Espace, Temps et Gravitation) et celui de Max Born (La théorie de la Relativité d'Einstein et des bases physiques) donneront au philosophe des leçons plus complètes.

Plus fouillés sont les chapitres sur la matière et le rayonnement et sur la mécanique ondulatoire. C'est ici que l'ingéniosité de M. Jeans multiplie ses finesses, son adresse. La distinction des « observables » et des « inobservables » si difficile à saisir, pour un débutant, dans le livre de Dirac est présentée par Jeans avec clarté. On peut s'étonner, en passant, que les philosophes de profession ne se mettent pas plus vite à étudier cette distinction fondamentale. Elle est désormais le point de départ de la micro-physique et son sens est éminemment philosophique. M. Jeans l'a bien senti et il étudie le phénoménisme de Heisenberg et de Dirac dans toute son ampleur. On aboutit ainsi à la conception très claire de l'*atome statistique* représenté par une matrice. La notion de matrice mathématique fait l'objet d'une analogie très suggestive, très voisine, en fait, du sens réel de cet opérateur mathématique qui se révèle un moyen de comptabilité très adéquat pour recenser toutes les propriétés quantiques d'un phénomène.

La voie par laquelle M. Louis de Broglie a attaqué le problème du complexe onde-corpuscule est alors décrite avec aisance. Il convient cependant que le lecteur fasse l'effort, en somme minime, d'étudier le préambule des nouvelles mathématiques bien résumées par M. Jeans. Sans cet effort, c'est, croyons-nous, tout le sens philosophique de la mécanique ondulatoire qui serait obscurci. Il s'agit, en effet, de voir avant toute chose, commandant toute chose, la pensée mathématique dans son auréole d'inspiration. En se mettant à cette école, on comprendra la portée d'une tâche réalisante qui doit « infuser un peu plus de signification physique » aux équations qui précèdent et guident la découverte des phénomènes physiques.

L'allure du livre de Jeans paraît donc bien éloignée du mouvement attribué à l'épistémologie par le Cercle de Vienne. Le sens du réel se révèle dans ce livre comme entièrement modifié et la philosophie réaliste s'y voit présenter bien des objections. En particulier « l'intuition chosiste » est pour ainsi dire complètement dissipée, quand on s'approche suffisamment près du domaine micro-physique (p. 295). Une telle œuvre est donc précieuse pour les philosophes puisqu'elle remet en discussion tout le problème des rapports de la pensée et des choses, en s'inspirant du nouvel effort de l'esprit scientifique pour mieux comprendre le monde.

Gaston BACHELARD.

Mme Hélène METZGER. *La philosophie de la matière chez Lavoisier.* Paris, Hermann, 1935. 1 vol. in-8° de 48 p.

En une cinquantaine de pages, Mme Metzger apporte l'essentiel de la philosophie de la matière chez Lavoisier. Pour atteindre cette densité, elle a dû laisser de côté une grande partie de l'histoire des idées lavoisiennes et en particulier la longue polémique engagée par Lavoisier contre les partisans du phlogistique. Mais cette réduction ne retranche rien à la valeur philosophique de la présente brochure. En effet, on sait et on sent que l'auteur connaît jusque dans ses menus détails l'histoire qu'elle ne raconte pas. Le lecteur n'a donc pas à craindre des fautes de perspective historique. Ce qu'on lui dit sur l'état d'un esprit a été pensé tout le long de l'évolution d'une culture. On ne saurait trop encourager des œuvres comme celle-ci : une histoire condensée qui saisit un esprit à son sommet.

Mme Metzger met d'abord en valeur la réforme, ou plutôt la constitution, de la nomenclature chimique par Guyton de Morveau et Lavoisier. Ce n'est pas simplement une réforme pragmatique, c'est une réforme philosophique née dans la méditation de la philosophie de Condillac. C'est cette même philosophie condillacienne qui conduit Lavoisier à poser correctement le problème de l'élément chimique comme un problème d'analyse effective. « La chimie marche vers son but et vers sa perfection en divisant, subdivisant, et resubdivisant encore. »

On se tromperait d'ailleurs si l'on pensait que cette nomenclature et cette philosophie de l'analyse ait suffi pour conduire Lavoisier à ses découvertes. Confiez à un ignorant le « Sésame, ouvre-toi » ; il le prononcera si mal que les portes ne s'ouvriront. C'est ici qu'intervient la longue culture expérimentale de Lavoisier, comme on pourra le voir en étudiant avec Mme Metzger quelques problèmes particuliers présentés comme des exemples très clairs d'empirisme actif. C'est ainsi que Mme Metzger précise la doctrine lavoisienne de l'acidité et réussit, en quelques pages, à donner l'essentiel des rapports de cette doctrine avec la théorie des sels.

Enfin, en conclusion, Mme Metzger aborde l'étude du concept de gaz et du concept de calorique chez Lavoisier. Elle montre le rôle extrême-

ment important de ces concepts dans la philosophie lavoisienne. Il y a là un motif de complexité qui pourrait échapper si l'on se contentait, comme on le fait trop souvent, des aspects purement chimiques de la doctrine de Lavoisier. Sur ce point, l'enchevêtrement des concepts peut paraître si inextricable qu'on n'arrive pas à bien saisir quels ont été les principes directeurs de la pensée créatrice chez Lavoisier. Et M[me] Metzger clôt son livre d'histoire par un don qui doit plaire au philosophe : elle lui pose un problème.

Gaston BACHELARD.

Fritz KLUGE. *Aloys Müller's Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft.* (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, 11). Leipzig, S. Hirzel, 1935. Gr. in-8°, XVI — 104 pages.

On pourrait se demander si la philosophie des sciences de M. Aloys Müller vaut la peine d'être exposée. Mais le livre de M. Kluge n'a que 80 pages de texte, et il était peut-être utile de résumer — très bien d'ailleurs — et de présenter sous une forme systématique les idées qu'il faudrait autrement chercher dans plusieurs ouvrages assez volumineux. Nous ne connaissons que deux livres de M. Müller. L'exposé de M. Kluge ne nous semble pas être en désaccord avec ce que nous y avons trouvé. M. Kluge exagère — croyons-nous — l'influence que la pensée de M. Rickert a eue sur celle de M. Müller ; mais la chose ne nous paraît pas avoir une très grande importance. Par contre, M. Kluge a raison d'insister sur les éléments aristotélico-scolastiques (transmis par Brentano-Dyroff) de la philosophie qu'il analyse, et d'y relever la coexistence de tendances néo-thomistes et néo-kantiennes. Les amateurs de bilbiographies se réjouiront de trouver à la fin du volume une liste complète des publications de M. Müller.

A. KOJEVNIKOFF.

J. PELSENEER. *Esquisse du progrès de la pensée mathématique.* Des primitifs au IX[e] Congrès international des Mathématiciens. Bibliothèque scientifique Belge, in-12°, p. 160, Hermann, Paris, 1931.

Faire tenir le développement de la pensée mathématique de l'humanité en 160 petites pages est, évidemment, une gageure impossible à tenir, et personne sans doute ne le sait mieux que M. Pelseneer lui-même. Aussi ne faut-il pas y chercher un substitut — ni même un résumé — des grands ouvrages classiques ; il serait facile d'en relever les lacunes inévitables ; facile, et par là même sans intérêt. Car la brillante esquisse de M. Pelseneer vise à tout autre chose : à nous donner une vue d'ensemble de l'évolution de la pensée mathématique, et nous montrer jusqu'à quel point elle est solidaire de la pensée, et de l'évolution humaine en général. La partie la plus intéressante de ce petit ouvrage me semble être celle qui est consacrée aux primitifs. Elle est entièrement neuve, fondée sur des documents inédits et inconnus jusqu'ici (documents réunis par la section

éthnographique du Musée du Congo Belge), et modifie sensiblement notre manière de voir habituelle. Citons quelques conclusions de M. Pelseneer : le primitif possède la notion abstraite du nombre ; le mot n'est pas indispensable pour sa formation ; l'abstrait se réalise avant le concret ; les noms des nombres chez les primitifs sont toujours ceux de nombres cardinaux (pp. 18, 21, 23) etc. Le chapitre consacré aux mathématiques des civilisations préhistoriques est fort intéressant, lui aussi, mais on y rencontre parfois des assertions surprenantes (qui ne touchent pas au sujet du chapitre, il est vrai). Ainsi, p. 40, M. Pelseneer reproduit l'histoire fameuse de Pascal redécouvrant Euclide en se servant de mots vulgaires : ronds, barres, sans se douter le moins du monde qu'il s'agit là de pure hagiographie ; ainsi, p. 50, il nous dit que « la conquête de l'Égypte et de l'Asie par Alexandre fut pour les Grecs l'occasion d'une révélation qui n'a de comparable que le réveil de l'Europe à la suite de la découverte de l'Amérique ». Assertion dont le sens précis nous échappe. Le chap. sur les Grecs nous semble moins bien venu. M. Pelseneer n'aime pas les Grecs et leur pensée trop « statique », leur amour de la perfection et de la beauté ; il leur reproche — justement d'ailleurs — leur préoccupation méthodique, leur méfiance de l'infini. M. Pelseneer a sans doute raison : mais peut-on dire à la fois que pour le géomètre grec « la découverte... doit s'accomplir sans effort », que seules méritent d'être étudiées les propriétés des nombres et des figures qui se révèlent à nous facilement (p. 80) et insister, ainsi qu'il le fait justement, sur l'effort de démonstration rigoureuse (très difficile) qu'ils ont fourni ? Il est vrai que la phrase que nous avons citée n'est pas de M. Pelseneer ; elle est de M. Rey.

Le tort des Grecs — tort incontestable — avait été d'avoir négligé la pratique — le calcul — et l'expérience. C'est l'algèbre qui fera sortir l'esprit de la paralysie où les Grecs l'ont plongé. « Notons en passant, nous dit M. Pelseneer, que l'algèbre constitue un de ces innombrables triomphes de la raison sur le bon sens dont est remplie l'histoire de la pensée scientifique, la science commençant là où le bon sens finit » [p. 93]. C'est Descartes qui fera le pas en avant décisif. Il est vrai que Descartes arrête immédiatement le mouvement : c'est qu'il « a le goût de la connaissance par construction. N'est science que ce qui est susceptible d'être déduit. La mathématique va se noyer maintenant dans la scolastique » (p. 99). C'est que Descartes ignore l'expérience. Et, en cela, il est bien français... « le propre de l'esprit français est, en effet, de créer, même dans la nature, une sorte de hiérarchie au sommet de laquelle il se place ». Notons en passant quelques assertions singulières : c'est parce qu'il est mécaniste que, pour Descartes, le monde existe de toute éternité (!) (p. 110) ; « toutes les forces du XVIIe siècle tendent vers l'unité et l'autorité : ce siècle croit au pouvoir souverain de la raison » (p. 113). D'autre part M. Pelseneer insiste avec beaucoup de force et de raison sur la recherche d'une « méthode » à la fois féconde et facile : automatisme et industrialisation de la pensée.

Arrivons à l'âge moderne : le XIXe et le XXe siècles, les progrès accomplis l'ont été grâce à l'abandon de l'idéal cartésien (pp. 122-137). Avec beaucoup de vigueur (et de bon sens, allions-nous dire ; mais nous ne voulons pas offenser l'auteur) M. Pelseneer rejette la logistisation des mathématiques et insiste sur l'aspect inventif, progressif de la pensée mathématique ; l'axiomatisation n'intervient qu'après coup ; ce n'est pas elle qui nous mène aux découvertes. L'abandon de l'idéal cartésien veut dire aussi la diminution du rôle de l'algèbre, clairement mise en évidence déjà par d'Alembert (p. 132 sq,). M. Pelseneer signale l'apparition d'un vocabulaire nouveau : « on parle d'aspects imprévus, surprenants, inattendus.... Ce sont des secrets qu'on nous révèle » (p. 138). La méthode des mathématiques est devenue celle de la science expérimentale (p. 170). Et M. Pelseneer de citer Galois, Hermite, Borel, Picard, Einstein : « La géométrie est manifestement une science naturelle » (p. 151). C'est par un chant de triomphe à la gloire de cette pensée moderne que s'achève le livre de M. Pelseneer ; pensée moderne qu'il caractérise comme suit : « le Moyen Age, privé du temps..., avait abouti à la contemplation. La pensée moderne elle, aboutit à l'histoire » (p. 154).

On pourrait, bien entendu, élever des objections. En particulier le rapprochement entre les mathématiques et les sciences naturelles pourrait se lire dans le sens contraire : il signifierait alors l'envahissement de la physique par la géométrie, et non l'inverse. On pourrait objecter que Hermite est un platonicien, le plus platonicien des mathématiciens ; et que Galois l'est à peine moins. Et l'on aurait raison contre M. Pelseneer. On pourrait faire dire à M. Einstein juste le contraire de ce qu'il écrit à M. Pelseneer ; avec autant de raison ; et récuser le témoignage de Helmholtz. Mais cela nous amènerait trop loin. On pourrait reprocher à M. Pelseneer, à côté de lacunes inévitables, d'autres, qui ne le sont pas, et qui sont d'autant plus regrettables : comment avoir négligé l'œuvre *mathématique* de Galois, qui, de plus en plus, domine les mathématiques (et la physique) modernes ? Comment n'avoir pas dit mot de Minkowsky ? de Georg Cantor ? de Lobatchevsky ? Comment, à l'époque cartésienne, avoir passé sous silence Desargues ? De même, dans la bibliographie, on est étonné de ne voir jamais cités ni M. Cantor, ni Heath, ni Heiberg, ni M. Léon Brunschvicg.

Mais peu importe. Avec toutes ses lacunes, toutes ses inégalités, ses drôleries même, ce petit livre vivant, personnel et brillant est très suggestif, très intéressant ; très intelligent. Si c'est un début, c'est un très beau début.

R. P.

Sir Arthur EDDINGTON, *New Pathways in Science*. Messenger Lectures, 1934, in-8°, p. x + 333, Cambridge University Press. 1935.

Le talent de haute vulgarisation semble avoir été un don spécial accordé par le ciel (non sans compensation, il est vrai, mais nous y

reviendrons) aux grands physiciens anglais ; et Sir A. Eddington en a — même pour un Anglais — reçu plus que sa part. Aussi son dernier livre, dans lequel il décrit (pour le grand public) les sentiers nouveaux sur lesquels s'est engagée la science moderne se lit-il avec un intérêt passionné. Intérêt qui, certes, s'explique par la matière même de l'ouvrage : les sentiers nouveaux sont tellement pittoresques, tellement pleins d'imprévu et d'embûches de toute sorte ! mais aussi par le talent de l'auteur, qui excelle à nous présenter d'une façon intelligible et plausible les conceptions les plus étonnantes (dans le sens le plus fort du terme). Et les siennes propres le sont peut-être bien davantage encore que celles des créateurs des théories, désormais classiques, de la physique quantique.

Une introduction philosophique d'abord. Puis les *dramatis personae*, i. e. les derniers constituants de la matière et les principes de la physique quantique — principe d'indétermination, etc., nous sont présentés. Le chap. III traite de la *fin du monde*. Mais quelle fin ? M. Eddington commence par nous apprendre combien il est difficile de distinguer l' « avant » et l' « après ». La loi d'entropie est le seul moyen physique d'opérer cette distinction ; or cette loi implique une fin dans l'avenir. M. Eddington remarque que l'expansion de l'univers est, elle aussi, un processus irréversible : nouveau moyen de faire cette distinction ; et aussi réfutation définitive de toute conception du « retour éternel » (p. 67). Le chap. IV, traite du *déclin du déterminisme*, le chap. V, de *l'indétermination et la théorie quantique*, le chap. VI de la *probabilité*. Pour M. Eddington, le déterminisme strict est mort : « le futur n'est jamais entièrement déterminé par le passé, et n'en est jamais entièrement détaché » (p. 83). Nous sommes dans le domaine de la probabilité. M. Eddington, — les physiciens en général et les physiciens anglais en particulier aiment ces incursions dans un domaine étranger à leurs études — en conclut que la liberté (humaine, pas celles des atomes, toutefois) devient désormais possible. Notons le très intéressant passage sur « l'inférence rétrospective » (p. 93 sq.) et l'étude, non moins intéressante, et qui n'est plus du tout de la vulgarisation, sur les rapports entre la physique quantique et la théorie de la relativité (p. 130 sq.). Notons aussi l'importante remarque que « la probabilité est toujours relative à notre connaissance, et il n'y a pas de probabilité *a priori* des choses dans un sens métaphysique, c'est-à-dire relative à une ignorance complète » (p. 133). Les chap. VII, VIII et IX sont consacrés à l'étude de la *constitution des astres*, de l'*énergie subatomique*, des *nuages cosmiques et des nébuleuses*. Avec le chap. X nous arrivons à l'étude de l'*Univers en expansion* de l'abbé Lemaître, conception qui, selon M. Eddington, ouvre devant la science la voie de son développement futur, et rien n'est plus intéressant que la manière — tout à fait originale — dont Sir A. Eddington rattache la théorie de l'Univers à celle de l'atome. La théorie de l'Univers en expansion, dit-il, est aussi celle de l'atome en contraction. Notons en passant la très pertinente remarque sur le rapport de la théorie et de l'expérience ; reconnaissant que les bases expérimen-

tales de la théorie ne sont pas absolument sûres : « c'est dit-il, une bonne, règle de ne pas se confier trop aux résultats des observations tant qu'ils ne sont pas confirmés par la théorie ». Or, cette confirmation théorique, dans le cas qui nous occupe, est parfaite. Aussi la théorie nous permet-elle (chap. XI) de lier entre elles les *constantes de la nature*. Selon Sir A. Eddington il n'y en a, en effet, qu'une seule, tout au plus, qui soit arbitraire (p. 234), et il nous montre dans quelques pages d'un intérêt extraordinaire comment l'équation ondulatoire de l'électron implique celle de l'Univers, et comment (par des considérations fondées sur la théorie des groupes) on peut expliquer le rapport entre les deux unités d'action utilisées dans la théorie de l'électron et dans celle de la radiation (p. 234 sq.) ; et même de corriger les formules de la théorie quantique « commune » et de la statistique de Fermat-Dirac, qui ont négligé le problème — ou le fait — de l'interaction entre les particules. A l'objection que la statistique de Fermat-Dirac n'inclue pas cette interaction Sir A. Eddington répond qu'elle a tort. Elle devrait le faire, car elle n'est, justement, applicable que dans les cas où cette interaction est d'importance. Aussi faut-il, pour arriver à des formules théoriquement et expérimentalement exactes, ajouter chaque fois un degré de liberté de plus (p. 243). Mais tout cela est à lire, et à méditer.

Le dernier chap. du livre (chap. XII) est consacré à la *théorie des groupes* et à son rôle dans la physique moderne, problème bien souvent traité déjà, puisque de plus en plus la théorie des groupes apparaît comme dominant toute la pensée scientifique moderne (cf. H. Weil, *Grouppentheorie und Quantenmechanik* et P. Juvet, *La structure des théories physiques modernes*) ; jamais nous n'en avons rencontré un exposé aussi original, amusant et amathématique que chez Sir A. Eddington.

Faire un éloge du livre de Sir A. Eddington serait presque une impertinence. On peut regretter seulement que sa partie *philosophique* (chap. I et XIII, *Science et expérience* et *Critiques et Controverses*) ne soit pas à la hauteur de la partie scientifique. Sir A. Eddington nous y présente, une fois de plus, un positivisme fort primitif comme étant l'opinion commune et constante de la science, le réalisme étant, lui, une invention philosophique bien curieuse. Conception qui paraîtra paradoxale à plus d'un lecteur.

A. K.

Werner HEISENBERG. *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft.* Zwei Vorträge, in-8°, p. 48, S. Hirzel, Leipzig, 1935.

L'intérêt de cette petite brochure lui vient entièrement du nom de son auteur ; il n'est pas indifférent de savoir ce que pense de l'évolution, et de la transformation, de la physique l'auteur génial du principe d'incertitude. Le sens de cette évolution — ou de cette révolution — consiste, selon M. Heisenberg, dans l'abandon de la croyance (celle de la physique

classique) à l'existence d'un ordre objectif, indépendant de l'observation, des événements dans l'espace et le temps (p. 69), ainsi qu'à l'abandon définitif des concepts classiques par la mécanique des quanta (causalité stricte, etc.). Le trait le plus caractéristique de la physique nouvelle, son caractère statistique, s'explique par la reconnaissance de l'existence d'une coupure entre l'observateur et ses moyens d'observation (appareils etc.) d'une part, et l'observé d'autre part. Tandis que les rapports, de chaque côté de la coupure, restent déterminés — par les lois de la physique classique ici, et là par les équations différentielles de la mécanique des *quanta* — il se produit, à l'endroit de la coupure, une perturbation partiellement incontrôlable (p. 11).

M. Heisenberg ajoute quelques considérations historiques sur le rôle joué par Copernic, Christophe Colomb, Galilée, Newton. Notre respect pour M. Heisenberg nous interdit d'en parler.

La seconde conférence, sur l'*histoire de l'explication physique de la nature*, est un aperçu rapide de cette histoire, caractérisée selon M. Heisenberg par un abandon croissant des prétentions de l'esprit.

A. K.

Maurice LECAT. *Erreurs des mathématiciens, des origines à nos jours.* In-8°, p. XII + 167, Bruxelles-Louvain, 1935.

Je pense que personne n'a jamais douté du fait que, si les mathématiques sont infaillibles, les mathématiciens, étant hommes, peuvent se tromper, même en faisant un raisonnement mathématique. Mais, peut-être, fallait-il insister là-dessus, bien que, à notre avis, le plus remarquable soit non pas que « quelque 330 mathématiciens dont bon nombre sont célèbres aient commis près de cinq cents erreurs », mais que ces erreurs aient été remarquées, et corrigées. Aussi l'ouvrage de M. Lecat, qui les a recueillies avec une patience infinie, peut-il être considéré à la fois comme une leçon de modestie, et une leçon de confiance.

Le livre de M. Lecat donne donc, en ordre alphabétique, la liste des mathématiciens ayant eu le malheur de se tromper, l'énoncé de leur erreur, et les indications bibliographiques nécessaires (production de l'erreur et de la rectification). Y figurent à peu près tous les grands mathématiciens présents et passés : Abel, Gauss, Lagrange, Laplace, Euler, Hermite, Poincaré. Y figurent aussi quelques personnages que l'on s'étonne de voir parmi les mathématiciens : ainsi saint Augustin, Alcuin et Ibn Khaldun. Les notices qui accompagnent les noms des auteurs sont parfois assez curieuses. Ainsi sur Descartes on apprend qu'il « parcourt divers pays, s'engage tour à tour dans diverses armées ! ! ! » (les trois points d'exclamation sont de M. Lecat). Les « erreurs » sont, parfois, énoncées d'une façon assez peu compréhensible : ainsi pour Helmholtz nous apprenons que « sur les fondements de la géométrie (axiomes), il commit, à peu près la même faute que Killing (voir à ce mot) ». Et de Killing qu'il « commet à peu près la même faute que Helmholtz ». Nous apprenons

aussi que Sophus Lie la signale et la qualifie « d'essentielle... irréparable ». Mais on ne nous dit pas en quoi elle consiste.

Galilée est accusé, entre autre, de n'avoir pas compris que le mouvement de la terre autour du soleil et du soleil autour de la terre était une seule et même chose, et aussi de s'être montré pleutre devant l'Inquisition.

En supplément les documents illustrant l'histoire cocasse de Chasles et des manuscrits forgés par Vrain-Lucas sont longuement cités. Preuve que le talent mathématique n'est pas incompatible avec la crédulité la plus naïve et ne supplée pas au bon sens.

R. P.

E. Brachvogel. *Nicolaus Koppernicus und Aristarch von Samos.* (Sonderdruck aus der Zeitschrift für die Geschichte Ermlands, Bd XXV), in-8°, p. 73, Ermläudische Zeitungs und Verlagsdruckerei, Braunsberg, 1935.

L'excellent travail de M. Brachvogel donne plus que ne nous promet son titre ; il étudie, en effet, toute la question : Copernic et l'astronomie antique. Avec beaucoup de finesse et une intelligence profonde du copernicanisme M. Brachvogel nous fait voir dans Copernic un esprit apparenté à celui de l'antiquité et, seul à peu près parmi les historiens de Copernic, il nous montre en celui-ci un représentant de l'astronomie physique, et non mathématique. Aussi voit-il l'importance, pour Copernic, de l'*uniformité* du mouvement circulaire ; l'astronomie de Ptolémée est fausse non pas parce que trop compliquée, mais parce que pratiquement impossible ; le but de l'astronomie n'est pas de sauver les phénomènes d'une façon quelconque, mais de *servare aequalitem motuum* (p. 36). Conception où M. Brachvogel retrouve avec raison une influence nettement *platonicienne.* Quant à une influence directe d'Aristarque de Samos, M. Brachvogel ne l'admet pas. D'ailleurs, qu'est-ce qu'Aristarque pouvait lui donner de plus que les autres « autorités » antiques ? Il ne s'agissait pas, ce qu'on oublie trop souvent, d'une *idée* nouvelle, mais d'une nouvelle *astronomie.* Or, celle-là, il fallait, de toute façon que Copernic la réalise lui-même.

M. Brachvogel montre très bien (suivant, d'ailleurs, les travaux des historiens polonais) l'élaboration progressive du *système* copernicien, de sa première esquisse dans le *Commentariolum* jusqu'à sa réalisation dans la *De Revolutionibus.* Ni l'un ni l'autre de ces systèmes ne sont d'ailleurs des « hypothèses » : la réalité de l'univers héliocentrique est en quelque sorte, pour Copernic, une donnée préalable aux calculs.

M. Brachvogel a parfaitement raison d'insister sur ces points ; ainsi que sur la valeur de l'élément esthétique dans la conception du monde de Copernic, de parler d'un sentiment de monde nouveau (pp. 36, 58 sq.). Copernic est, en ce sens — sans vitalisme et sans magie — un homme de la Renaissance ; en lui se réalise une renaissance de l'antiquité. On

pourrait même, nous semble-t-il, aller plus loin encore : l'héliocentrisme de Copernic implique et exprime un sentiment cosmique nouveau. Ou plus exactement encore : chez Copernic nous avons affaire — pour la première fois depuis l'antiquité — à un véritable sentiment cosmique. Dans le cosmos copernicien l'homme cesse d'occuper la place centrale ; c'est pour cela même que la terre la cède au soleil.

Le travail de M. Brachvogel est de première importance ; il est bien dommage qu'il soit enfoui dans une revue pratiquement inaccessible.

A. Koyré.

Max Caspar. *Johannes Kepler wissenschaftliche und philosophische Stellung* (Schriften der Corona, XIII, p. 37). R. Oldenburg, München-Berlin, 1935.

La brillante esquisse de M. Caspar insiste sur le côté « poético-mystique » de la pensée de Kepler ; sur le fait que Kepler n'était pas simplement un astronome-calculateur, mais un philosophe qui, dans l'Univers, voyait une expression de la pensée divine. Aussi M. Caspar l'oppose-t-il à Galilée, Newton, Descartes et le rapproche de Nicolas de Cues, Paracelse, Leibniz. M. Caspar a sans doute raison : Kepler est un cosmologue et pour lui, la notion de l'Univers garde un sens. Elle n'en a plus pour Galilée. Ou autrement : la pensée de Kepler garde la forme mythique ; celle de Galilée (et de Descartes) s'en affranchit. Ce qui est curieux c'est que M. Caspar y voit une supériorité de Kepler, et un trait spécifiquement allemand. Il estime d'ailleurs que la question de vérité ne s'applique pas à ces systèmes et que, les appeler « faux » serait aussi déplacé que d'appeler « fausse » une œuvre d'art. Juste encore une fois : la pensée mythique et la pensée poétique ont véritablement des traits communs, mais la philosophie — tant qu'il y en eut une — a toujours, autant que la science, élevé la prétention d'être *vraie*, et l'idée de la rendre indépendante de la question de vérité n'a pu naître qu'à une époque où l'homme de lettres a pris la place du philosophe.

Les rapprochements historiques esquissés par M. Caspar sont, d'ailleurs, absolument sans valeur. Nicolas de Cues, en outre, n'a pas enseigné l'infinité du monde (p. 17) comme l'a fait Bruno, mais seulement l'impossibilité de lui assigner des dimensions exactes. Il est vrai que, plus tard, on l'a compris — ou peut-être simplement cité — comme infinitiste. Mais c'est simplement un cas du contre-sens fécond.

A. K.

SCIENCES SOCIALES

Heinrich Gomperz. *Ueber Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären.* Tübingen, Mohr, 1929. 256 p., in-8°.

Le livre de M. Gomperz est une tentative méritoire pour mettre de

la clarté dans une question rendue obscure par l'accumulation des livres et des controverses, celle du *Verstehen* ou compréhension. A vrai dire, il suffit de choisir une définition et de s'y tenir pour donner l'impression de clarté. Mais la tâche véritable serait d'élucider les difficultés. En d'autres termes, la clarté devrait être philosophique et non philologique. A quel type appartient le livre de M. Gomperz ?

Prenons pour point de départ la confusion, si surprenante aux yeux de beaucoup de Français, entre le sens vulgaire et le sens précis de la compréhension. M. Gomperz, en effet, n'établit pas de différence entre ces deux acceptions. La définition à laquelle il aboutit est toute psychologique : une formation (Gebilde, c'est-à-dire un ensemble quelconque) a une signification (ou ce qui revient au même est « compréhensible ») si, en raison d'une tendance, d'une convention ou d'une habitude, les hommes sont généralement enclins à saisir cette formation d'une certaine façon et si le contenu de cette formation rend cette saisie possible. Dira-t-on que définir la compréhension par la saisie (auffassen), ce n'est pas progresser ? Cette objection n'inquiéterait pas notre auteur. Tout ce qui n'est pas une « attrape » a une signification. Peu importe qu'il s'agisse d'un geste, d'un signe, d'une œuvre, d'un organe ou d'une machine. Le seul trait commun à ces « saisies » différentes, c'est l'identité de la disposition psychique. La signification que nous prêtons à certaines réalités est donc avant tout la projection objective d'une inclination. Du moins M. Gomperz écarte-t-il de sa définition le ou les caractères des formations qui rendraient compte de cette inclination ou en expliqueraient la spécificité.

Bien que la compréhension ne présente logiquement aucune unité, il n'en est pas moins possible de formuler l'opposition de la compréhension et de l'explication. Expliquer, en effet, c'est retrouver le connu dans l'inconnu, subsumer un fait sous une loi, déduire d'un principe un jugement de moindre extension, mettre au jour la règle selon laquelle se succèdent les phénomènes. En tout cas, la généralité est essentielle à l'explication. Compréhension et explication coïncident souvent, par exemple s'il s'agit de formations spirituelles (geistige Gebilde), comme les mathématiques ou la théorie du droit. La saisie spontanée consiste, dans ce domaine, à « expliquer », c'est-à-dire à déduire, démontrer ou coordonner. La dissociation des deux termes apparaît dans les sciences de la nature, lorsque certaines lois, en raison de leur étrangeté, nous restent incompréhensibles (bien que démontrées). Mais l'habitude finit par nous les rendre familières et du même coup compréhensibles. Enfin les relations de l'âme et du corps, des sentiments et des conduites nous sont aussi compréhensibles qu'inexplicables : grâce à l'habitude, nous saisissons le sens des gestes, des états psychiques et de leur liaison. En revanche, ici nous ignorons les lois.

De ces prémisses découlent les conclusions de M. Gomperz en ce qui concerne la valeur des deux types de connaissance. Seule l'explication

révèle véritablement des données inconnues, étend le savoir, autorise la vérification. Dans les sciences de la nature, la compréhension est tout au plus le substitut provisoire, le guide de l'explication (exemple : l'hypothèse finaliste en biologie). Les progrès des sciences naturelles ont eu pour condition la remise en question des évidences familières, la rotondité et le mouvement de la terre ont été d'abord « incompréhensibles ». Même dans les sciences morales, l'explication est plus féconde que la compréhension, parce qu'elle est davantage soustraite à la subjectivité et à l'arbitraire. L'authenticité d'un tableau et d'un texte reste douteuse si longtemps qu'on se fie à la compréhension intime : l'observation des règles selon lesquelles se présentent des détails de facture et de langue écarte le doute et tranche les discussions. De même, les régularités psychiques ou statistiques sont décisives en psychologie ou en sociologie.

Malheureusement les lois s'appliquent (jusqu'à présent) soit à l'univers physique, soit à l'univers psychique, soit à l'univers spirituel. Or, le monde où nous vivons, celui de l'historien est fait de l'union — inexplicable et compréhensible — de ces trois univers. L'historien doit sans doute utiliser les lois propres à chacun de ces univers pour rendre son récit scientifique. En dernière analyse, un coup d'État ou un discours ne sont compréhensibles, n'existent que dans leur totalité concrète. D'où le rôle particulier de la compréhension en histoire (des réflexions analogues s'appliqueraient aux formations complexes, à la fois physiques et psychiques ou bien psychiques et spirituelles). La fonction permanente de la compréhension tient donc au fait que l'unité du physique, du psychique et du spirituel est à la fois la donnée de toute existence et le problème le plus irréductible.

Nous croyons avoir résumé fidèlement les idées essentielles de M. G. Nous avons volontairement laissé de côté la première partie du livre où il analyse les différentes définitions que l'on a données de la signification, à partir des concepts de totalité, de vie, de valeur, de but, d'expression, de contenu spirituel, de déductibilité, de signe. Chacune de ces définitions, justifiées par tel ou tel exemple, est écartée comme trop étroite. Une fois qu'il a établi sa propre définition, M. G. restitue à chacune d'entre elles une part de vérité. Mais cette mise au point n'a pas grande portée, puisque la définition arrêtée est psychologique et subjective, alors que toutes les définitions écartées prétendaient délimiter un secteur du réel, une catégorie de formations susceptibles d'être comprises et non expliquées.

Si nous reprenons la question posée au début, nous devrons dire que la clarté est plus philologique que philosophique, puisque, en dernière analyse, les développements de M. G. restent en deçà ou en marge des problèmes essentiels. Sans doute ce jugement est-il injustement sévère : les problèmes auxquels nous songeons, (ceux que suggèrent Jaspers, Dilthey, Weber, etc.), peut-être M. G. veut-il les éliminer en réduisant

la « compréhensibilité » à un effet de la familiarité, sans valeur objective. En tant que réaction contre certains théoriciens spiritualistes du Verstehen, l'ouvrage est utile. M. G. a raison de rappeler que l'explication par une loi vaut mieux que les saisies internes, parce qu'elle comporte rigueur et vérification. Mais M. G. a oublié de se demander si l'historien ne visait pas un but autre que le physicien : la relation significative, *immanente au réel*, que l'historien met au jour et élabore, serait, en ce cas, non le substitut de l'explication, mais l'objet d'un intérêt spécifique.

Raymond Aron.

H. Pfister. *Die Entwicklung zum Idealtypus. Ein methodologische Untersuchung über das Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und Max Weber*. Tubingen, Mohr, 1928, 178 p.

Ce serait un travail fastidieux et inutile que de relever une à une les confusions ou les erreurs qui arrêtent le lecteur à chaque page de ce livre. M. Pfister dans son épaisse dissertation manie impavidement les concepts au risque de confondre, ou du moins de donner l'impression qu'il confond, la validité universelle et la quantité logique du jugement et même l'extension du sujet des propositions. En tout cas, ces problèmes apparaissent successivement ou en même temps dans ce travail consacré à l'opposition du général et du particulier, de la théorie et de l'histoire.

Si mauvais que soit le livre, il n'est pas sans intérêt. L'intention première était valable et l'auteur çà et là soupçonne des idées importantes. L'histoire des conceptions de la méthode peut, en effet, être centrée autour d'un problème décisif, comme celui que M. Pfister a choisi. La succession des doctrines prendrait ainsi une signification. Encore faudrait-il dégager clairement l' « aporie » et ne pas l'élargir sans limite. Or, M. Pfister aborde au hasard de développements dont le lien n'apparaît pas toujours, toutes les questions (structure de la réalité significative ou non significative, notion du temps réel, de l'ensemble du devenir, voire même relation de l'être au devoir être).

Et puis surtout l'idée centrale, l'évolution vers le type idéal considéré comme synthèse du particulier et du général, solution du problème des rapports de l'histoire et de la théorie, est loin d'être une idée claire.

Comment se présentent chez Max Weber les rapports de la théorie et de l'histoire ? Dans la recherche historique, Weber réclamait des concepts rigoureux qu'il appelait types idéaux : il entendait, en effet, repenser le fait historique et non le reproduire passivement, dégager l'originalité des événements sans renoncer à les éclairer par des rapprochements. Dans ce cas il y a, si l'on veut, incessante collaboration de la théorie et de l'histoire. Les concepts sont nécessaires pour organiser les faits, la description historique est indispensable pour enrichir les concepts. Par la comparaison de l'idée et du réel, notre connaissance empirique et notre appareil conceptuel progressent simultanément.

En deuxième lieu un type idéal comme celui de pouvoir bureaucratique ou charismatique nous élève au-dessus du type idéal historique (exemple : ville du moyen âge) et représente une autre solution du problème théorie-histoire. Il n'y a que trois formes pures de pouvoir qui ne correspondent exactement à aucun pouvoir réel ; de tels concepts servent uniquement à caractériser des aspects plus ou moins nets des phénomènes historiques. La casuistique des concepts de pouvoir permet de saisir tous les pouvoirs qui se sont réalisés à travers l'histoire sans les transformer en exemples de lois ou de types supra-historiques, sans nous limiter à l'intuition de singularités. Le découpage de la réalité, le caractère idéal des concepts permet de dépasser l'opposition de la théorie et de l'histoire.

En troisième lieu, l'établissement de relations causales implique la construction d'évolutions possibles afin de mesurer l'efficace des antécédents réels. Or, ces évolutions ne peuvent être imaginées que si nous disposons d'une réserve de relations générales, règles ou lois. Là encore collaboration de la théorie et de l'histoire pour la démonstration de la causalité unique : le général est le moyen indispensable pour déterminer le singulier.

Ces règles du devenir, Max Weber s'est efforcé de les établir dans sa sociologie (économie et société). Il parle de type idéal dont les lois de l'économie classique seraient des exemples (loi de Gresham). Réduire la théorie économique à un type idéal, c'était lui enlever son caractère supra-historique. La théorie classique n'exprime pas les lois éternelles de la nature économique, mais précise, en les idéalisant, les caractères de l'économie capitaliste d'échange libre. En ce sens on pourrait dire qu'à la suite de Marx, Weber remet dans l'histoire les lois éternelles des classiques, il va même en un sens plus loin que Marx, puisque ces lois ne sont plus l'essence mais la simplification idéale d'une époque. Cette interprétation lui permet en même temps de réduire la nécessité du principe économique à une nécessité purement logique. Il ne s'agit ni de lois de la pensée, ni de psychologie de l'acheteur ou du producteur, mais de la construction de l'action humaine dans le cas où tous les hommes seraient comparables à un commerçant qui tient sa double comptabilité et ne se décide jamais avant d'avoir comparé les postes actif et passif.

Enfin, le dernier aspect du problème chez Max Weber serait la synthèse d'une philosophie de l'histoire et d'une sociologie : l'interprétation du passé à la lumière de l'idée de rationalisation devrait être compatible avec une science de lois. Le concept de rationalisation sous ses divers aspects permettrait le passage de la vision perspective à la reconstruction objective.

De ces différentes questions, M. Pfister a bien soupçonné quelques-unes. Mais la synthèse de la théorie et de l'histoire lui paraît réalisée par le type idéal en tant qu'il est *à la fois* théorie et histoire, sans qu'on par-

vienne à savoir s'il est général parce qu'il vaut universellement ou parce qu'il représente un idéal de valeur. Il est question d'unir le phénomène d'un jour à l'éternel, l'être au devoir être. Les parties les plus acceptables de l'exposé seraient encore celles qui concernent la théorie du jugement de Rickert, reprise par Max Weber, encore que M. Pfister exagère et déforme une divergence partiellement exacte. Il est vrai que Rickert croyait à la possibilité d'une théorie scientifique des valeurs alors que Weber au delà de la science empirique n'apercevait que le vouloir et le sentiment. Mais il est absurde de déduire de là la différence des concepts relativement historiques et du type idéal.

On comprend que l'évolution vers un terme ainsi défini apparaisse mal. L'exposé de Schmoller et de Menger appellerait bien des réserves sans qu'on sache toujours si les défauts viennent de ce que l'auteur a mal compris ou de ce qu'il ramène les doctrines à des problèmes mal posés. L'étude de la signification de Max Weber dans l'histoire de la théorie économique reste à écrire.

Raymond Aron.

Karl Mannheim. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus.* In-8°, p. xviii, + 207 ; 1935. Leiden, A.-W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V.

Étudiant la crise de notre ordre social, l'auteur l'explique par une tension, provenant de la coexistence de deux principes contradictoires : le principe du « laisser-faire, laisser-aller » du libéralisme et le principe de l' « économie dirigée ». Pour arriver à une détente et sortir de cette phase critique, il faut que l'homme, facteur intégral de la société en reconstruction, subisse lui-même une transformation psychologique.

Une analyse des éléments rationnels et irrationnels, qui jouent des rôles décisifs dans l'évolution actuelle, permet de découvrir les tendances particulières de cette reconstruction : d'une part, la « démocratisation » progressive grâce à laquelle des groupes autrefois « apolitiques » influencent de plus en plus activement la marche du développement social ; et, d'autre part, l' « interdépendance » progressive entre les diverses activités sociales, y compris la vie culturelle. Ces processus rendent, certes, le fonctionnement de l'organisme social plus compréhensible à ceux qui occupent les postes de direction. Mais en même temps ces processus le rendent moins transparent aux masses ; celles-ci réagissent avec angoisse, attendent le « Chef » et favorisent ainsi l'entrée de facteurs irrationnels dans la vie sociale.

Ces antinomies de la structure sociale se reflètent profondément dans la crise culturelle d'aujourd'hui : au stade de la société de masses, les tendances du libéralisme décomposent la culture ; le mécanisme libéraliste prépare lui-même le terrain aux solutions dictatoriales. Il accroît le rôle formateur de quelques élites tendant à influencer l'ensemble des processus sociaux et culturels ; les « intellectuels » en tant que tels perdent progressivement le rôle d'une couche sociale particulière et

influente. La crise et le besoin d'agir selon un plan précis pour y remédier amènent la dictature, que, selon M. Mannheim, le planisme seul peut nous éviter.

La société s'élève vers l'échelon de l'économie et de la culture « dirigées », et il est intéressant d'examiner la forme de la pensée humaine propre à ce stade. Voici les trois formes que l'auteur distingue : 1° *Trouver* — la forme la plus primitive de la pensée ; l'homme utilise ce que la nature lui offre ; 2° *Inventer* — l'homme crée ce qu'il lui faut. Puis, il se voit devant la nécessité de se servir d'une troisième forme de la pensée : le monde artificiel étant devenu un mécanisme trop puissant et tendant vers une fin chaotique, l'homme est forcé de le régler par sa *pensée directrice* qui construit des plans à suivre. Le progrès vers ce stade supérieur du « planisme » ne fait évidemment pas disparaître les formes plus primitives de la pensée ; ses trois formes coexistent, tout au contraire, et contribuent même par là à l'aggravation des tensions sociales.

Les considérations finales du livre traitent du problème central de la société en reconstruction : la *transformation psychologique de l'homme.* Trois doctrines de la psychologie moderne intéressent cette transformation : le *pragmatisme,* correspondant à une pensée à l'état du « trouver » ; le *behaviorisme,* qui se présente sous cet angle comme observation psychologique adéquate au stade de la société de masses, puisqu'il n'envisage que le comportement global ; enfin, la *psychologie des couches profondes de la personnalité* (*Tiefenpsychologie*), qui tend à influencer non point le comportement de l'homme, mais tout son être. Elle correspond ainsi au stade du « planisme », et arrive à comprendre l' « interdépendance » entre les faits psychologiques et sociaux.

Le stade du « planisme » nous impose des tâches tout à fait nouvelles : à la pensée visant l'interdépendance des choses correspond une forme nouvelle de l'action sociale ; la pensée devient une pensée « stratégique », car elle prépare l'action. La pensée scientifique subit une modification analogue : dépassant le stade antérieur de l'abstraction isolante, elle trouve, sous l'effet de la pensée sociologique, une nouvelle forme systématique tendant à la pratique vivante ; elle se constitue comme une pensée ayant pour objet des ensembles de problèmes en tant que manifestations de faits interdépendants.

H. POLLNOW.

Roger BASTIDE. *Éléments de Sociologie religieuse.* [Paris, Collection Armand Colin, 1935, 204 p. Prix : 10 fr. 50.

Les ouvrages de vulgarisation scientifique sont délicats à écrire et leurs qualités ne vont jamais sans quelques défauts. Celui-ci est prudent, distinguant avec soin dans chaque matière abordée les faits, les hypothèses et les théories, et cette précaution a un certain mérite dans un domaine où trop souvent théories et hypothèses précèdent et altèrent

l'observation des faits. L'auteur évite également de prendre part aux querelles qui divisent les sociologues ; il marque une défiance assez vive à l'égard des interprétations purement sociologiques de la religion et critique notamment les conceptions que Durkheim semble avoir imposées à l'école française (cf. pp. 167-170 ; p. 194 ; p. 199). Il insiste si fréquemment sur l'importance des facteurs biologiques, psychologiques, moraux, individuels en un mot, dans l'explication des faits religieux ou dans l'évolution religieuse de l'humanité (par ex., p. 5 ; p. 170 ou p. 198) que le titre de l'opuscule « Éléments de *Sociologie* religieuse » pourra paraître trompeur. Et, à vrai dire, comme on le voit par l'Introduction (pp. 3-10), le mot de « sociologie » est pris ici dans un sens assez mal défini et qui se rapproche de ce que, sans programme d'école, on désigne par « science religieuse » ou « science des religions ». Cette prudence, ce souci d'objectivité — d'ailleurs, fort légitimes — n'iront pas non plus sans provoquer quelques déceptions chez le lecteur avide de résultats immédiats. Les conclusions des derniers chapitres lui sembleront bien négatives : impossibilité de remonter des formes modernes aux formes primitives, à l'origine même du sentiment religieux (p. 189) ; complexité du fait religieux et de l'évolution de la religion, « impression sur laquelle » on veut « laisser le lecteur » (p. 198). Par ailleurs les quelques lois que l'on tente de dégager apparaîtront au spécialiste peu rigoureuses et sans grande utilité. L'ouvrage laisse dans l'ensemble l'impression d'être moins d'un technicien qui a eu un contact concret et prolongé avec telle ou telle réalité religieuse, que d'un philosophe qui va aux généralités et critique plus les interprétations en les opposant les unes aux autres qu'en les confrontant avec les faits. Il y a à cet égard p. 98 une coquille (« le sacrifice des prémisses ») bien symbolique de cette primauté de la philosophie et de son langage. L'opuscule cependant ne manquera pas de rendre service. Il est fort complet, par là, parfois trop rapide. Après avoir défini ce qu'est la sociologie religieuse, délimité le domaine du sacré et étudié la magie, il procède à une étude analytique des principaux éléments sociaux de la vie religieuse : représentations collectives, tabous, mythes, rites et églises. Il passe ensuite à l'étude synthétique des systèmes religieux examinés globalement, soit en eux-mêmes, soit dans leur rapport avec l'ensemble de la vie sociale, et il termine par un rapide examen des grandes théories sur l'origine et l'évolution de la religion. Aucun résumé des hypothèses les plus importantes, aucun aspect du problème n'a été oublié. C'est, sauf sur quelques points, un guide sûr. Un défaut assez grave, cependant, de ce point de vue : M. Bastide donne en terminant une liste d'ouvrages à consulter, mais dans le corps de son travail il cite plusieurs auteurs que l'on ne retrouve pas dans cette bibliographie. Ainsi, comment un débutant devinera-t-il (p. 29) quel est l'ouvrage où M. D. Essertier analyse le mécanisme de la cérémonie magique ou (p. 75) d'où est extraite la citation de M. Fr. Schuon ?

Henri-Charles Puech.

C. Bouglé. *Bilan de la Sociologie française.* (Collection « Nouvelle Encyclopédie Philosophique »). Paris, Félix Alcan, 1935, 171 p. Prix : 10 francs.

Dans ce petit livre, M. Bouglé brosse un vigoureux et vivant tableau de ce qu'a été en France le mouvement sociologique né sous l'impulsion d'A. Comte et surtout d'E. Durkheim. Il s'y est avant tout attaché à donner quelques exemples significatifs du travail et de la méthode sociologiques, à fournir une série d'échantillons des résultats obtenus dans des domaines aussi divers que l'ethnologie, la morphologie sociale, l'histoire, le droit, l'économie politique. La psychologie elle-même, que la classification de Comte paraissait devoir exclure ou qui, par essence, semblait s'opposer à la sociologie comme l'individuel et le subjectif au collectif et à l'objectif, a été pénétrée et souvent transformée et fécondée par les méthodes nouvelles. A preuve les travaux de Durkheim ou de MM. M. Halbwachs et Ch. Blondel, par exemple, sur quoi s'appuie le premier chapitre. Ce livre est donc une démonstration par le fait de la valeur qu'ont prise peu à peu et de la place éminente que se sont faits en France l'esprit et la discipline sociologiques. Situation souvent conquise de haute lutte : l'auteur rappelle, en effet, les résistances rencontrées par l'application de la sociologie à tel ou tel domaine scientifique — en particulier, à celui de la morale — et les objections qui ont été soulevées à ce propos ou qui pourraient l'être encore. Aussi s'applique-t-il à montrer comment les résistances ont été vaincues par les progrès mêmes des recherches, ou à énoncer les arguments par quoi le sociologue peut écarter ou réduire à leur juste valeur des objections qui ne sont la plupart du temps que de principe. A cet égard, M. Bouglé a eu la très heureuse idée de faire dans sa synthèse, à côté des résultats dus à la sociologie méthodique, une place aux démarches de ce qu'il appelle « la sociologie spontanée ». Beaucoup de travaux français antérieurs, mais souvent aussi postérieurs à l'élaboration de la discipline nouvelle, portent la marque de l'esprit sociologique, et il est, à l'heure actuelle, bien peu d'ethnologues, de psychologues, d'historiens ou de juristes qui, peu ou prou, ne fassent sa part au point de vue du collectif. Comme y insiste l'auteur, des Collections comme « l'Évolution de l'Humanité » ou « Peuples et Civilisations », des Revues comme la *Revue d'économie politique* ou les *Archives de Philosophie du Droit,* des œuvres collectives comme le *Traité de Psychologie* publié sous la direction de M. G. Dumas sont toutes imprégnées d'influences sociologiques. Et c'est peut-être dans ce domaine de la « sociologie spontanée » que s'affirme le plus évidemment le succès de la méthode, sinon de l'École.

Ce petit livre atteint donc bien son but qui n'est pas seulement d'exposer des résultats et de résumer des travaux, mais de prouver la vitalité de la discipline sociologique et d'appuyer sur des constatations de fait un acte de foi dans l'avenir de la méthode. La diversité et l'importance des questions abordées (histoire et sociologie, par exemple, ou

fondement du droit), l'art qu'a M. Bouglé de dégager les lignes maîtresses d'une publication ou d'un problème et de résumer résultats ou débats en raccourcis saisissants ou en formules frappantes, la vigueur sobre de la discussion font de ces pages un guide précieux et donnent à leur lecture l'intérêt le plus vif.

Henri-Charles PUECH.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE

Werner JAEGER. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Erster Band. Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1934, gr. in-8°, 513 p. Prix : RM. 8.

Il faut joindre étroitement le sous-titre au titre de cet ouvrage si l'on en veut saisir exactement le sens et les intentions. Comme M. Jaeger le remarque lui-même (p. 25), si le mot παιδεία apparaît en Grèce dès le vers 18 des *Sept contre Thèbes*, il équivaut chez Eschyle à τροφή et, de façon plus générale, ne dépasse pas au début du ve siècle la signification restreinte d' « éducation de l'enfance ». Ce n'est qu'avec les Sophistes (p. 384) que παιδεύειν désignera toute la pédagogie spirituelle de l'homme mûr aussi bien que du παῖς, impliquera l'idée d'une culture qui vise à la formation de l'homme tout entier. Et de culture (Bildung, *cultura*) entendue au sens plein du terme : caractère de l'homme cultivé — contenu de cette culture — monde de culture, milieu à quoi appartient chaque homme comme membre de son peuple ou d'un cercle social déterminé. C'est à quoi, aux premières étapes de la civilisation hellénique, répondait la notion d'ἀρετή. Mais l'allemand ne possède aucun mot qui en serait l'exacte traduction.

C'est donc la formation de l'homme, ici de l'homme grec, que l'ouvrage entend retracer, ainsi que les formes successives de la culture grecque qui ont contribué à promouvoir cet idéal ou par quoi celui-ci s'est exprimé. Formation de l'homme en tant qu'homme et qui s'oppose à toute éducation technique où l'homme est limité à une spécialité professionnelle, culture de l'homme dans son intégralité, son excellence et sa noblesse et qui l'exalte dans son humanité même. Par là cette histoire de la *Paideia* tend à se confondre avec une histoire de l'humanisme grec. Le terrain est de choix. Pour M. Jaeger, en effet, la culture grecque est essentiellement anthropocentrique, tournée tout entière vers l'homme, et l'homme seul, et dominée par l'ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, et la présente publication montrera comment cette « idée de l'homme » s'est dégagée par degrés de la conscience hellénique, quelles sont les répresentations diverses qui en ont été faites aux stades successifs de la civilisation grecque. Mais l'ouvrage vise plus haut. L'auteur juge qu'on

a tendu jusqu'ici à n'avoir des œuvres du génie grec qu'une compréhension « individualiste ». Il est temps d'en mettre en lumière la valeur « normative », d'en tirer une leçon universelle, une image et des règles qui puissent servir à la réforme spirituelle de la civilisation occidentale. On contribuera de la sorte à l'élaboration de ce « troisième humanisme » dont l'avènement est proche et qui refera l'unité de l'homme politique et de l'homme tout court (p. 16).

Ce sont les premières expressions de la culture grecque entendue en ce sens, depuis les poèmes homériques jusqu'à Thucydide, qu'étudie ce premier tome, le volume suivant devant porter sur le siècle de Platon et pousser la recherche jusqu'à l'épanouissement universel de la civilisation hellénique. Deux grandes Parties : « Le printemps grec » — « Apogée et crise de l'esprit attique ». Dans la première, qui est la plus importante, Homère et la littérature homérique permettent d'abord de définir les notions de noblesse et d'ἀρετή, c'est-à-dire l'idéal d'excellence aristocratique et chevaleresque de l'âge héroïque. Deux éléments le caractérisent avant tout : le souci de gloire personnelle du guerrier et une conception optimiste du monde et de la destinée. Les poèmes d'Hésiode formulent un idéal nouveau, expression de l'avènement à la culture d'une classe qui en était jusque là exclue : la classe paysanne. Pessimisme, exaltation du travail, souci de l'indépendance, respect du droit que garantit la Diké de *la Théogonie* s'opposent ici à ce que nous trouvions dans l'épopée homérique. La culture de la cité, de la Polis fondée sur des lois, apparaît ensuite, et un type nouveau d'idéal qui est celui de l'excellence civique, mais qui sera conçu de façon fort différente à Sparte, dans les villes d'Asie Mineure ou à Athènes. Dans l'état spartiate, comme on le voit par les poèmes de Tyrtée, il sera incarné par le héros guerrier, mais ici animé d'un esprit de sacrifice absolu et d'étroit dévouement à la patrie. Par ailleurs, la poésie dorienne ou éolienne mettra l'accent sur le caractère individualiste de la culture et la physique milésienne découvrant l'ordre dans la nature fondera l'individu en valeur. A Athènes, à partir de Solon, les notions d'εὐνομία et de droit écrit permettront de concilier et de satisfaire les exigences de la justice, de la loi, du service civique et les tendances individualistes de la personnalité humaine. Enfin, cet idéal juridique, qui marque cet avènement du peuple dont témoignent, par exemple, les ïambes satiriques d'Archiloque, provoque une réaction de la noblesse dont Théognis et Pindare expriment bien les idées archaïques.

La deuxième Partie du livre est consacrée à Athènes, lorsque s'y définit pleinement l'idée d'une excellence proprement humaine. Les tragédies d'Eschyle et de Sophocle reprennent à leur compte le rôle éducateur qu'avait joué l'épopée homérique et poursuivent l'œuvre ébauchée dans les poèmes de Solon. Elles exaltent l'homme dans ses traits essentiels et éternels. De leur côté, les Sophistes — dont Euripide s'inspirera — seront les premiers à énoncer l'idée d'une παιδεία, éducation ration-

nelle de l'homme tout entier. Ils auront pour programme de former des chefs, en leur enseignant toutes les connaissances nécessaires aux besoins pratiques du commandement. Thucydide, enfin, est chargé d'illustrer le profond besoin d'un savoir exact qu'impliquait cet idéal nouveau de l'esprit attique.

On ne peut songer à discuter dans les limites d'un compte rendu un ouvrage aussi riche et aussi abondant en aperçus divers et personnels que celui-ci. Il suffira d'indiquer quelques points où l'attitude et la méthode générale de l'auteur pourraient prêter à critique. On peut craindre d'abord que le point de vue où se place M. Jaeger ne soit par trop unilatéral et que, par là, l'interprétation des textes examinés ne soit çà et là subjective. On voudrait être plus sûr que l'application au temps présent que l'auteur compte tirer de son enquête n'ait point influé par avance sur ses conceptions de la culture grecque. Des expressions comme « troisième humanisme » (p. 16), une phrase comme « le Périclès de Thucydide, image préfigurée du *Führer* et du véritable homme d'État » (p. 508) ne laissent pas d'être assez inquiétantes. En second lieu, M. Jaeger accorde aux œuvres littéraires et, surtout, aux poèmes une préférence qui ne va pas sans quelque parti-pris et sans diminuer considérablement le rôle qu'a joué la philosophie dans la formation et l'évolution des idées antiques. Il attribue bien une importance de premier plan aux Sophistes, mais c'est pour ne voir en eux que les héritiers de la tradition des poètes (p. 375). Cette tendance à faire du poète l'initiateur, le créateur ou l'expression typique de chaque grande révolution de la culture, n'est-ce pas simplement une attitude imposée par les théories du cercle de Stephan George ? Et, enfin, n'est-ce pas cette conception même du poète, ou cet intérêt presque exclusif que M. Jaeger porte ici à la poésie grecque, qui a amené l'auteur à donner à la culture hellénique un caractère essentiellement anthropocentrique ? La thèse ne va pas, en effet, de soi et, comme le souligne M. Br. Snell dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* de septembre 1935 (p. 333), « l'idée de l'homme » n'est peut-être pas en Grèce toujours et pour tous l'unique objet de l'éducation et de la culture. On pourrait faire d'autres réserves de détail. Mais elles risqueraient de laisser le lecteur sur une fausse impression. Dans l'ensemble le présent livre est d'un intérêt de premier ordre. La solidité de son érudition, la grande beauté de son allure et de son style placeraient son auteur, s'il n'y était déjà, aux tout premiers rangs des maîtres de l'hellénisme contemporain.

Henri-Charles Puech.

Platon. *Œuvres complètes.* Tome IX, 1re Partie : *Le Politique.* Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris, Les Belles Lettres, 1935, lxix + 90 p. (en partie doubles). Prix : 20 francs.

Le Politique fait partie d'une tétralogie platonicienne dont les deux premières pièces sont formées par le *Théétète* et *le Sophiste* et dont la

quatrième — *le Philosophe* — n'a jamais été composée. A M. l'abbé A. Diès, qui avait déjà publié le *Théétète* et *le Sophiste* dans la même collection, revenait donc tout naturellement le soin d'éditer, de traduire et de préfacer ce troisième « drame philosophique ». Le texte a été établi sur quatre manuscrits de base dont M. Diès a fait personnellement la collation d'après des reproductions photographiques : le *Cod. Bodleianus* 39 (IXe s.) ; le *Cod. Venetus Append. Class.* 4, *cod.* I (XIe s.) ; le *Cod. Vindobonensis* 21 (XIVe s.) ; le *Cod. Vindobonensis* 54, *suppl. philol. gr.* 7 (XIIe s.). Quatre autres manuscrits et la tradition indirecte que constituent les citations d'auteurs anciens ont fourni des indications ou des corrections complémentaires. Malgré tout, l'apparat critique n'a pas été encombré de toutes les variantes de détail : on n'a retenu que le plus important ou le plus utile. La traduction a toutes les qualités qu'on pouvait attendre d'un platonisant aussi consommé que M. Diès : l'exactitude s'y joint à la finesse et à une aisance d'allure fidèle jusque dans sa grâce à l'original. L'Introduction dégage le plan et analyse pas à pas les diverses articulations du dialogue, définition du politique mêlée d'exercices dialectiques qui la préparent. Elle insiste particulièrement sur les méthodes employées au cours de la discussion : la méthode de classification par dichotomies, dont la théorie est rapprochée de passages analogues du *Gorgias* et du *Sophiste*, — la méthode du paradigme ou de l'exemple, développée ici à propos du tissage et dont l'application aboutit à la définition du μέτριον. Cette notion est elle-même élucidée à la lumière des travaux de MM. Rivaud et Souilhé. Le mythe du *Politique*, où s'entre-croisent une fable cosmique, une fable anthropologique et une fable sociale, fait également l'objet d'un commentaire spécial. On en rapporte les interprétations modernes (notamment celle, toute récente, de P.-M. Schuhl) ; on en signale les sources ; on marque les parallèles qu'il offre avec d'autres ouvrages de Platon et, singulièrement, les livres III et IV des *Lois*. Le problème politique, les théories du chef, de l'illégalité idéale, de la légalité nécessaire, des constitutions imparfaites et du « royal tisserand » fournissent la matière d'une dernière Partie. Quelques pages finales essaient de déterminer la date du dialogue : elle reste incertaine, bien que l'on soit tenté de la placer assez tardivement. On ne peut, en tout cas, avec Andreae la fixer précisément à 365.

Est-ce l'art de M. Diès ou rapprochement fortuit avec les problèmes qui s'agitent autour de nous depuis ces dernières années ? Jamais la lecture du *Politique* ne m'avait paru aussi *actuelle* et aussi attachante.

Henri-Charles PUECH.

Léon ROBIN. *Platon.* (Collection « Les grands philosophes »). Paris, Félix Alcan, 1935, in-8°, VIII + 364 p. Prix : 35 francs.

« Ce livre », déclare l'Avant-Propos, « repose sur un double postulat : l'un est que Platon est principalement un philosophe ; l'autre est que, à

ce titre, il a ou essaie d'avoir une doctrine. » On accordera aisément, je pense, l'un et l'autre de ces postulats, on y verra même des conclusions certaines, une fois achevée la lecture du volume. Qu'il y ait un « système » de Platon, le présent exposé en est une démonstration par le fait. Ce n'est point que la preuve en soit seulement établie par la répartition systématique des conceptions platoniciennes selon les cadres théoriques de l'épistémologie, de la théorie des Idées, de la psychologie, de la cosmologie, de la théologie, de la morale et de la politique. On pourrait, en effet, soupçonner d'artifice cette forme d'exposition, lui reprocher de dissocier ce qui était intimement uni dans la pensée de Platon et de ranger sous des rubriques abstraites de problèmes des méditations qui se sont élaborées peu à peu et hors de ces cadres et de ces préoccupations. Mais, d'abord, l'auteur est si loin de méconnaître le caractère vivant de la pensée platonicienne qu'il ordonne le contenu de chacun de ses chapitres selon l'ordre chronologique des Dialogues et marque à chaque occasion l'évolution qu'ont pu suivre les conceptions de Platon. Surtout, son exposé respecte à ce point la pensée du philosophe qu'il est uniquement fondé sur une suite d'analyses des textes platoniciens : il reproduit à chaque fois l'articulation interne de chaque mouvement de pensée, livrant, si je puis dire, chaque développement de Platon dans sa profondeur et dans ses connexions organiques. Et c'est précisément de ces analyses scrupuleuses et fouillées, de l'impression de plénitude qu'elles donnent, que naît chez le lecteur la conviction qu'il y a une doctrine platonicienne, que Platon pense en philosophe et par *système*, si humain et divers que ce *système* puisse apparaître. Par là certains aspects et l'évolution même du platonisme sont solidement éclairés d'un jour nouveau.

J'ai déjà indiqué la façon dont était distribuée la matière de l'exposé. Le chapitre Ier est consacré à la vie et aux écrits de Platon : la biographie ne retient avec une grande prudence que les dates ou les faits sûrs ; les Dialogues sont ensuite classés selon l'ordre chronologique que leur attribue la stylistique, sans qu'il y ait toutefois unanimité dans les résultats. Quelques pages portent sur la transmission du texte et sur les principaux commentateurs de l'Antiquité. Le chapitre II répond à la question : « Qu'est-ce que savoir ? » par l'exposé de la théorie platonicienne de la connaissance, des rapports de la sensation et de la science, du problème de l'erreur, du rôle du langage selon Platon. La méthode du savoir fait l'objet du chapitre III : cette méthode « commence par être, soit une discipline ascétique et de purification, soit, dans l'amour, une discipline mystique et d'exaltation spirituelle. Sans cesser d'être une règle de vie, elle devient ensuite une discipline scientifique, destinée encore à purifier l'esprit et à le préparer à des intuitions réelles. Enfin, l'Être étant défini par des relations, la méthode apparaît comme un effort, à la fois spéculatif et pratique, pour se rendre semblable à ses relations, dont le monde est lui-même une image, et pour les spécifier

exactement selon leur hiérarchie d'intelligibilité au moyen d'un procédé approprié, la « division », qui détermine ces relations et leur ordre » (p. 99). Le chapitre IV détermine quel est le mode d'existence qui appartient à ces deux sortes d'Être que sont les « phénomènes » et les « choses », puis quels en sont les rapports. La théorie des Idées est au centre de cet exposé capital. Une analyse poussée du *Parménide* montre comment Platon, sans abandonner la théorie, la réforme dans le sens d'une « logique constructive et synthétique », d'un « relativisme ontologique » (p. 140). Le témoignage d'Aristote sur les Idées-Nombres, joint aux indications du *Sophiste* et du *Philèbe*, permet de reconstituer cette forme nouvelle de la doctrine. Le chapitre V suit la conception que les Dialogues se font de l'âme, du *Phédon* au *Philèbe*, et la conception de l'âme du *Timée* donne lieu à des pages suggestives sur la fonction du mythe. De l'Ame du Monde on passe tout naturellement à l'astronomie et à la cosmologie de *la République*, du *Timée* et des *Lois*. Les théories de la causalité et de la finalité et des divers genres de mouvement mettent en lumière le caractère particulier de la physique de Platon. On examine ensuite le problème du Mal, les conceptions relatives au corps du monde et à la Matière, la physique mécaniste du *Timée*. Ce mécanisme, tout pénétré d'intelligibilité, suppose une Providence, toute une théologie, un Dieu, que Platon présente de façon mystérieuse. Toutes les questions que soulève la conduite humaine, qu'elle soit morale (essence, acquisition, unité de la vertu ; valeur du plaisir ; erreur morale) ou sociale (conceptions politiques, économiques, sociologiques de Platon ; rôle des beaux-arts dans l'éducation civique) sont abordées au chapitre V. Une rapide histoire du platonisme après Platon permet à la Conclusion de dégager les divers aspects de la pensée platonicienne que la tradition a dissociés accordant une préférence exclusive tantôt à celui-ci et tantôt à celui-là. Or, c'est, au contraire, à son caractère de synthèse que l'œuvre de Platon doit sa grandeur géniale, sa fécondité, on dira même : son actualité.

Tout dans ce livre a été mis en œuvre pour introduire de plain-pied à l'étude de Platon : analyses directes accompagnées de références précises, dans le cours de l'exposé, et, en apprendice, une bibliographie, qui ne retient d'une énorme littérature que l'essentiel et qui, après les indications générales, se rapporte, chapitre par chapitre, au corps du volume ; enfin, un index très détaillé. L'ouvrage de M. Robin est cependant plus qu'une introduction à la pensée de Platon, plus que l'exposé des doctrines d'un « grand philosophe » à l'usage des étudiants ou du grand public. Il résume en une somme puissante une vie de recherches et d'exégèses consacrées à Platon. C'est une *œuvre*, et d'un maître.

Henri-Charles Puech.

Max Wundt. *Platons Parmenides.* « Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft » herausgegeben von Otto Weinreich, XXV. Heft. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1935, 81 p.

Il y a deux choses dans cette brochure très suggestive : une esquisse de l'histoire du commentaire du *Parménide* dans le néoplatonisme et une interprétation personnelle du dialogue. Je vois bien que l'une est liée à l'autre en ce sens que l'auteur attribue une certaine valeur aux exégèses néoplatoniciennes, se refuse avec elles à ne faire du *Parménide* qu'un jeu dialectique sans portée métaphysique, et même — comme l'avait fait M. J. Wahl — adopte sur certains points les explications des anciens commentateurs. Mais, dans l'ensemble, les deux exposés chevauchent l'un sur l'autre sans se mêler absolument. D'où une certaine ambiguïté. Suivant les indications de Wilamowitz et d'Apelt, mais ici avec des raisons d'ordre plus philosophique, M. Wundt croit pouvoir établir d'abord que la deuxième partie du dialogue est un morceau d'origine indépendante composé avant la première partie (pp. 1-7). Cette question du rapport des deux parties est reprise pp. 57-69, où l'on montre que la deuxième forme un tout qui se suffit à soi et qui n'est pas, ainsi que les critiques le conçoivent d'ordinaire, une réponse aux questions posées dans la première. Les arguments qu'ici et là avance M. Wundt ne m'ont pas convaincu. Un second chapitre (pp. 7-26), d'après les classifications que fait Proclus des commentateurs antérieurs du *Parménide*, reconstitue, sans parvenir à des identifications sûres et complètes, les principales interprétations qui ont été données du dialogue dans le néoplatonisme de Plotin à Syrianus. Il esquisse dans ses grandes lignes le commentaire de Proclus lui-même qu'il hésite encore (p. 8) à prolonger au delà de la première hypothèse. Or, à mon sens, les critiques de Damascius à son prédécesseur, un témoignage des *Premiers Principes* (§ 216, II, p. 96, 17 Ruelle) permettent d'affirmer que l'ouvrage de Proclus devait porter sur le *Parménide* tout entier. M. Wundt dit, enfin, quelques mots de l'interprétation de Damascius — à qui, bien à tort, il semble refuser toute originalité (p. 23) — et des fragments du commentaire anonyme conservés par le palimpseste de Turin et dont il placerait l'auteur plus près de Plutarque que de Porphyre. L'exposé des positions personnelles de l'auteur forme la partie centrale de l'opuscule (pp. 26-57). M. Wundt réduit à huit le nombre des hypothèses qui composent la discussion dialectique, considérant — ce qui ne va pas de soi — le ch. 21 (155 E) comme une simple transition. La première hypothèse (ch. 10-12) aurait une signification positive : elle affirmerait l'Un comme Non-Être transcendant à toute multiplicité et, par là, à tout attribut et à toute connaissance. Elle s'accorderait en cela avec la doctrine de *Rép.* VI, 509 B, sur le Bien qui est au-delà de l'Essence et, peut-être aussi, avec celle de *Philèbe*, 27 B, sur la Cause. Par elle ce serait Platon, et non Plotin, qui serait le fondateur de la théologie négative. La seconde hypothèse (ch. 13-20) serait relative aux rapports des Idées entre elles et répondrait au Fini de *Philèbe*, 25 B et 26 C, mais au Fini impliquant l'Infini : le concept est limite d'une multiplicité indéterminée et l'Un est ici lié à une pluralité sans fin. Cette inter-

prétation est encore celle que le néoplatonisme donne de l'hypothèse. fondement de la théologie positive, mais chez Platon le monde des idées n'est pas intérieur à un Νοῦς qui en serait le Sujet pensant. La troisième hypothèse (ch. 22) se rapporterait au τόπος ὁρατός, à la partie en tant qu'elle participe de l'Un, au mixte du *Philèbe* (23 C-D, 25 B-26 D), la quatrième (ch. 23) à l'Autre absolument séparé de l'Un, à la Matière et, par là, à l'Infini du *Philèbe* (24 C-25 A). Nous aurions donc dans ce premier groupe des quatre premières hypothèses un édifice ontologique dont les quatre étages correspondraient aux quatre principes du *Philèbe.* Dans l'interprétation du second groupe que forment les quatre dernières hypothèses M. Wundt se sépare des commentateurs néoplatoniciens. Nous retrouverions ici, mais déduits de l'hypothèse de la non-existence de l'Un, le monde des Idées (cinquième hypothèse, ch. 24, répondant à la deuxième), l'Un suprême (sixième hypothèse, ch. 25, répondant à la première), la perception (septième hypothèse, ch. 26, répondant à la troisième), le Néant (huitième hypothèse, ch. 27, répondant à la quatrième). La cinquième et la sixième hypothèse doivent s'interpréter à la lumière du *Sophiste* 237 A-258 E. [Il faudrait évidemment un nouvel examen du *Parménide* pour apprécier en rigueur chacune des interprétations de M. Wundt et leur ensemble systématique. J'ai dans l'ensemble l'impression que, si intéressante que soit cette reprise partielle de l'exégèse néoplatonicienne, l'auteur pousse trop les hypothèses dans un sens positif, et, par exemple, la deuxième qui, visiblement, aboutit pour Platon à des impossibilités. Je crains également que les correspondances entre les hypothèses et leurs deux groupes — que résume le tableau de la p. 57 — ne répondent à un goût de clarté et de symétrie plus qu'elles ne reproduisent les articulations réelles du développement dialectique. Le parallélisme des quatre hypothèses avec les quatre principes du *Philèbe* paraît, enfin, forcé. Le dernier chapitre de la brochure (pp. 69-81) rapproche l'ineffabilité de l'Un dans la première hypothèse de ce que le néoplatonisme a appelé « la doctrine secrète » de Platon. Il en dégage le caractère mystique et suit les destinées du système platonicien depuis l'ancienne Académie et Aristote jusqu'au Platonisme Moyen et au Néoplatonisme. A l'extrémité de ce développement continu Plotin apparaît comme l'héritier de Platon dont il n'a pas trahi, mais prolongé et, sur certains points, approfondi la doctrine.

Henri-Charles Puech.

Aristote. *Organon.* I. *Catégories,* II. *De l'Interprétation.* Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1936, viii + 153 pp. Prix : 25 francs.

La traduction des œuvres d'Aristote que M. J. Tricot a eu la si heureuse idée d'entreprendre et dont on connaît les premiers échantillons (*Métaphysique, De la Génération et de la Corruption, De l'Ame,* cf. *Rech. Philos.,* II, pp. 520-521 ; III, pp. 503-504 ; IV, p. 460) se poursuit par

l'amorce d'une nouvelle série de publications destinées à rendre accessibles au public de langue française les difficiles et austères traités qui composent l'*Organon* aristotélicien c'est-à-dire exposent l'ensemble de la Logique du Stagirite ou, plus exactement, de son Analytique, considérée comme une propédeutique à la Science. Le présent volume comprend les *Catégories* (Κατηγορίαι, *Categoriae*) — le premier des écrits *acroamatiques* — et le traité *de l'Interprétation* (περὶ ἑρμηνείας, *Hermeneutica* ou *de Interpretatione*) — une des dernières productions d'Aristote. Le volume suivant, qui est en préparation, sera consacré aux *Premiers* et aux *Seconds Analytiques*. La traduction des *Topiques* et de la *Réfutation des arguments sophistiques* achèvera le cycle.

Le texte utilisé ici est celui que Th. Waitz a donné de l'*Organon* (Leipzig, 1844-1846), mais dans un certain nombre de passages M. Tricot a préféré les leçons de l'édition monumentale d'E. Bekker (Berlin, 1831). L'interprétation s'est inspirée de la traduction anglaise d'E.-M. Edghill (Oxford, 1928) et repose sur une confrontation et une critique des principaux commentaires : ceux de Simplicius, d'Ammonius, de Philopon et, parmi les latins, de saint Thomas d'Aquin et de Julius Pacius. Les ouvrages modernes de H. Bonitz, de F. Trendelenburg, d'O. Hamelin et de J. Chevalier ont été particulièrement mis à profit. Une courte introduction soulève, sans y insister, les problèmes d'authenticité que posent les *Catégories* et le περὶ ἑρμηνείας. L'attribution de ces deux traités à Aristote ne fait pas de doute pour M. Tricot. Peut-être aurait-il quelque hésitation au sujet des cinq derniers chapitres des *Catégories* qui, « en tout cas », même s'ils étaient des premiers Scolarques du *Lycée*, exprimeraient fidèlement la pensée du Maître. De même, et « quoi qu'il en soit » du ch. 9 du *De Interpretatione* sur les futurs contingents, le morceau et le traité tout entier paraissent à l'auteur — qui renvoie à la démonstration de J. Chevalier, *La Notion du Nécessaire chez Aristote*, pp. 269-274 — d'une authenticité incontestable. Comme dans les volumes précédents, un Index rassemble et définit brièvement les termes grecs techniques dont use l'exposé.

Je ne saurais que répéter à propos de cette publication tous les éloges que mes comptes rendus antérieurs ont décernés à l'entreprise de M. Tricot. Nous retrouvons ici les mêmes qualités : traduction précise et solide, que l'auteur présente avec trop de modestie lorsqu'il déclare (p. III) : « Nous avons délibérément écarté toute interprétation personnelle » ; annotations sobres, mais substantielles ; bibliographie sommaire, mais bien informée et ne retenant que l'essentiel.

Henri-Charles Puech.

Walter Broecker. *Aristoteles.* « Philosophische Abhandlungen », Band 1. Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann, 1935, 231 p.

On sait tout l'intérêt que M. Heidegger a toujours porté à la philosophe d'Aristote ; toutefois, il ne s'est jamais décidé à publier les résul-

tats de ses recherches. Le livre de M. Broecker, important par lui-même, l'est également par le fait qu'il se présente comme le fruit des cours et de l'enseignement de M. Heidegger, présentation admise par M. Heidegger, puisque l'ouvrage a été accepté comme *Habilitationsschrift* à Fribourg. Évidemment, on n'aura ni le droit de juger le maître sur le travail du disciple ni celui de sous-estimer le travail personnel de M. Broecker qui, peut-être, n'accomplit qu'un devoir de gratitude, en attribuant les idées directrices de son ouvrage à M. Heidegger. Néanmoins on peut supposer que l'esprit de l'interprétation heideggerienne se retrouve dans ce travail. Quoi qu'il en soit, le livre nous paraît digne d'une étude quelque peu approfondie. Nous en donnerons donc un exposé aussi complet que possible, et ne ferons nos objections qu'après avoir retracé l'interprétation de M. Broecker.

L'auteur commence par étudier la signification de la philosophie pour Aristote. La philosophie, fuyant l'ignorance, tend à la sagesse. Cette sagesse n'est pas humaine ; l'homme ne devient pas σοφός, mais il atteint des vérités. Pourtant, la sagesse définit l'être véritable de l'homme ; toute autre activité est d'un rang inférieur à cette faculté divine. Aimer la sagesse, c'est vouloir être homme au sens fort du mot. Qu'est donc la philosophie ? Ce qui la met en branle, c'est l'énigme du mouvement. La multiplicité des êtres mus n'entraîne pas de multiplicité dans la philosophie. L'objet de celle-ci est un, et c'est l'*étant* (*das Seiende*) en tant qu'étant. Or, cet objet pose une longue série de questions concernant l'être, les catégories, les principes. L'objet qui se présente le premier est l'étant mû. Mais il est atteint de nullité (*nichtig*). Les concepts mathématiques, d'autre part, sont libres du flux temporel ; en échange, ils n'ont pas d'existence indépendante. Le vrai être, à partir duquel tout autre être se comprend comme nul, doit être immuable et séparé. Mais pour arriver à l'être véritable, authentique, il faut parcourir le domaine du devenir. Théologie et physique sont une seule et même science. Le mouvement est saisi dans les quatre notions de la cause, le devenir par les trois moments structurels de la matière, de la forme et de la privation, cette dernière étant d'importance secondaire, puisque le « d'où » du devenir disparaît dans le devenir. Les deux autres causes, l'efficiente et la finale, se comprennent comme les relations du mouvant au mû. Ce qui est mû est toujours dans une phase de son mouvement. Cette phase est l'εἶδος, la forme, et cette forme est générale puisque plusieurs êtres (ou, pour se conformer plus strictement au vocabulaire heideggerien, plusieurs « étants ») peuvent entrer dans cette phase ; la matière est également générale avec cette différence que la forme convient à plusieurs êtres, la matière à plusieurs formes. L'analyse continue en élaborant les notions de potentialité et d'actualité, de force passive et de force active. L'être du mû est dans le mouvant, le mouvant de son côté n'est que par le rapport au mû. L'actualité a la préséance parce qu'elle est action et, dans une acception plus large,

la réalisation de ce qu'un être peut devenir, soit comme le contenu de l'être (*Seinsgehalt*) qui remplit le présent, soit comme la présence de ce contenu. Il y a, par conséquent, deux notions d'être : l'être actif-passif dans une phase du mouvement et le « pouvoir-être », ce qui veut dire : rester ouvert à plusieurs phases. Par là s'explique la définition du mouvement : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον ; l'être du mû peut être ce que l'étant n'est pas à présent. Or, tout ce qui existe est mû. Partant, la possibilité se trouve partout, même dans les activités « tranquilles » du voir, du comprendre, etc. Ces activités peuvent changer d'objet quand bien même elles n'auraient pas en elles-mêmes de raison pour changer. La recherche du vrai être portera donc sur un être sans potentialité. Mais, avant d'en venir là, il faut résoudre nombre de questions dont la première a pour objet le temps. Car le mouvement est essentiellement temporel. Ni l'analyse préphilosophique ni celle des écoles ne fournissent une solution au problème du temps. Le temps n'est pas mouvement, mais il a le plus étroit rapport à celui-ci : pas de temps sans mouvement, pas de mouvement sans temps. Il y a plus : à tout point d'un parcours correspond un point temporel. Voilà le moyen de mesurer le temps ; il a sa mesure dans le mouvement par excellence, celui des sphères célestes. Le temps est le nombre du mouvement, selon son « avant » et son « après ». C'est une définition de la durée. Mais elle ne suffit pas encore ; car deux durées de même étendue ne pourraient être distinguées. C'est l'acte de l'âme comptant le mouvement qui garantit l'universalité du temps. Le nombre est ce qui est réellement compté. Le « maintenant » est toujours identique dans son être ; est multiple ce qu'est le « maintenant ». Le rôle prépondérant de ce présent découle nécessairement du rôle du mouvement. Dans chacune de ses phases, le mû est présent. C'est le « maintenant » qui distingue et unifie le temps ; il est limite et continuité à la fois. La question de savoir comment un objet est dans le temps, n'est qu'un pseudo-problème : être dans le temps, c'est pouvoir être mesuré par le temps. Mais la question du temps ainsi résolue, reste la question de l'être temporel, la question de l'être mû. Qu'est-ce que l'être de ce qui est en mouvement ? Qu'est-ce que l'être (*Wesen*) ? L'être essentiel doit être ce qui détermine l'étant comme *un* dans la multiplicité des changements. Il est l'unité des éléments dont l'objet se compose, il est donc cause en tant que forme, et la forme est cause, puisque, dans le devenir naturel, l'être formé précède l'être à venir et que, dans le devenir artificiel, l'idée précède la réalisation. Mais cette cause de tout objet ne se trouve pas dans les objets, elle est le contenu de l'être, et ce contenu ne se trouve que dans l'âme. Le problème du λόγος est posé. Le λόγος est la faculté spécifique de l'âme humaine, qui ne se distingue que par lui des âmes des plantes et animaux. Il faut la comprendre à partir de l'inférieur, de la perception. Celle-ci est le mouvement du percevant par le perçu : celui-là est potentiellement ce que celui-ci est en acte. Aussi le sens ne peut-il pas être trompé dans son domaine. Trois

manières de perception sont à distinguer : le particulier met le percevant dans l'état où il se trouve lui-même ; la matière, c'est-à-dire ce qui, en dehors du perceptible, fait partie de l'objet, ne rentre pas dans la perception ; le commun perçu n'est pas dans le champ des sens particuliers, mais est objet de l'intuition, intuition du multiple perçu dans sa multiplicité, ce qui revient à dire que raison et imagination sont déjà présentes dans la perception, quoique la raison y soit encore liée ; dans la perception du concomitant, la raison assume cette même part de travail inconscient de lui-même : l'animal aperçoit l'objet comme dangereux, mais ne pense pas le danger. La perception de la perception et la distinction des données de plusieurs sens s'expliquent, la première par le fait que la vue est l'acte de l'objet qui se montre et nous laisse voir la vue dans l'existence du visible, la seconde par l'identité du percevant — interprétation qui rend superflu le *sensus communis*. — L'imagination, pour laquelle le mû de la perception devient le mouvant, nous mène à la raison, la faculté du comprendre (*Vernehmen*). Ce qui distingue la raison de la perception, c'est sa liberté de toute passivité. Elle aussi est potentialité, mais possibilité d'être active par elle-même. Elle n'a pas de domaine restreint, elle est une vue non-sensible, vue de formes. C'est elle qui tire des étants leur contenu d'être. Et, en libérant l'essence, elle rend accessible l'individu, puisqu'elle détache du « ceci » le contenu. Il ne faut pas croire que la raison soit passive à l'égard des objets : le compréhensible comme potentiellement compris, c'est la raison même. La table rase est la possibilité de la présence de l'écrit, non pas la possibilité que quelqu'un écrive sur cette table. Ceci admis, pourquoi la raison ne comprend-elle pas toujours ? Parce qu'elle a besoin de l'intellect actif qui, non plus que la clarté les couleurs, ne crée les formes vues, mais leur donne leur réalité, la possibilité d'être vues. L'intellect actif traduit le pouvoir-être dans l'existence réelle. En tant qu'actif, l'intellect unit le contenu dispersé dans les êtres ; en tant que passif, il comprend l'uni. L'intellect potentiel et l'intellect actuel sont une seule et même chose ; mais ce n'est qu'étant séparé que l'intellect est ce qu'il est : après la mort, l'intellect de l'homme est identique à l'intellect divin. Il s'ensuit que la raison passive et mortelle n'est pas l'intellect potentiel. — Ce n'est qu'après ces remarques que nous pouvons aborder l'étude du λόγος. Lui aussi provient du mouvement, mouvement de l'étant dont le champ est défini par les prédicats possibles ; le « mot » arrête ce mouvement. Le principe de la contradiction est un principe relatif au mouvement. L'étant est le sujet du discours, il est, d'autre part, la substance. Ce n'est pas par hasard que le mot ὑποκείμενον a un sens ontologique aussi bien que logique. Le λόγος saisit l'objet, prédéterminé par le nom, dans son genre auquel il ajoute l'espèce. Il faut que le genre et la différence spécifique soient un. L'être « animal » ne possède pas la différence « bipède » de la même façon qu'il possède la différence « blanc ». La différence doit être celle du genre, ce qui offre une stricte analogie

avec l'opposition forme-matière. L'unité de l'être particulier dans la définition correspond à l'unité du pouvoir-être et de l'actualité d'une phase. La définition est mouvement (construction) de l'être à partir du genre (de la matière) et de la différence (de la forme) et qui a pour résultat l'espèce. Dans la définition de l'homme, le sexe et la couleur ne trouvent pas de place, parce que ces deux qualités appartiennent à la matière ; la vraie différence est constituée par la raison. Les autres déterminations sont celle de la matière requise par la forme : une scie ne peut être faite avec de la laine. Cette matière — non point la matière absolument indéterminée — est le principe de l'individualisation. La forme est individualisée, tout en restant unité, par la différence de ce qu'elle règle. Le contenu, la forme et l'individu, le « ceci » sont une seule et même chose : le contenu est le contenu d'un être, l'être n'est lui-même que grâce à son contenu. C'est la raison qui sépare l'être de l'étant. — Reste une dernière question : où est donc, dans la nullité du mouvement, l'être véritable ? Il ne peut être de l'ordre du mû, où les causes agissantes s'enchaînent à l'infini. Il sera son moteur en tant qu'il est son but, c'est-à-dire, objet de son amour. Il est l'aimé du mouvement, et, en lui-même, pure compréhension de lui-même : Dieu, (mais non point le Dieu d'une religion). La difficulté que présentent les moteurs des sphères peut se résoudre par l'interprétation de l'amour comme compréhension : la sphère, comprenant le Dieu qui se comprend lui-même, ne réalise elle-même qu'une « autocompréhension ». Dieu est un, et pourtant, dans chaque sphère, il précède le mouvement et n'a pas d'existence séparée. Quant à l'être naturel, il aspire par le mouvement à sa forme, c'est-à-dire, en dernier lieu, à Dieu ; par là-même, seul l'être naturel est « étant » véritable. L'être de l'être naturel est la fuite du néant.

Nous nous excusons auprès de nos lecteurs de la longueur de cet exposé. Mais tout l'intérêt du livre de M. Broecker réside dans l'enchaînement des interprétations partielles et, d'autre part, nous jugeons cette publication importante. Quelques critiques cependant. M. Broecker intitule son ouvrage : *Aristote*. C'est un titre qui promet beaucoup. Il promet même, nous semble-t-il, plus que le livre ne tient. Aristote ne s'est pas contenté d'écrire la *Métaphysique*, la *Psychologie*, la *Physique*, l'*Éthique* et l'*Organon* que M. Broecker utilise exclusivement. Il a travaillé sur la politique, la biologie, l'esthétique et beaucoup d'autres sujets. M. Broecker ne nous en parle pas. Sans doute pourrait-il dire que c'était du philosophe qu'il voulait traiter. Nous pourrions répondre qu'en ce cas Aristote aurait eu une autre conception de la philosophie que son interprète. Aurait-il été infidèle à l'idéal de la meilleure vie qu'il a tracé lui-même ? Sa θεωρία serait-elle autre chose que la pure théorie de l'être pur ? Mais laissons ça. M. Broecker s'intéresse au métaphysicien, au philosophe de la première philosophie : c'est bien son droit. La philosophie première serait donc une philosophie du mouvement. La thèse a été défendue par M. Schilling-Wollny, et l'on peut supposer

qu'elle est celle de M. Heidegger. Les avantages qu'elle offre nous paraissent décisifs. Elle permet de saisir une question principale à partir de laquelle la totalité des problèmes de la *Métaphysique* reçoit une structure organique et, qui plus est, cette question ne reçoit pas son importance du bon plaisir de l'historien, mais se révèle, grâce à cette interprétation patiente et pénétrante, comme la question aristotélicienne par excellence. La métaphysique n'est ni théologie, ni théorie des formes, quoiqu'elle traite de Dieu et des formes, mais théorie de l'être et qui cherche l'être, parce qu'elle y est forcée par la part de non-être que nous rencontrons dans tous les êtres et qui sont des êtres mûs. On remarquera que, en vertu de cette interprétation, Aristote n'est plus seulement le disciple et l'antagoniste de Platon, mais aussi et surtout le continuateur de ce qui était la tradition grecque depuis Parménide et Héraclite. Nous croyons que ce fond d'interprétation est un bien acquis pour la science. Par contre, nous doutons que la thèse de M. Broecker puisse se défendre dans toute l'étendue qu'il lui donne. Il y a deux points où sa position est faible : dans la théologie et dans la théorie de l'âme et du λόγος. M. Broecker est très réservé quant au livre XII de la *Métaphysique*. Il ne veut pas exclure la thèse de l'évolution d'Aristote. Pourtant, il a besoin de ce Dieu-moteur. Mais Aristote s'en est passé dans tous les autres livres de la *Métaphysique*, dans la *Physique*, bref, partout ailleurs (excepté dans *Eth. Nic.* VII, 14, 1154 B sqq., mais le texte est ambigu et n'est certainement pas compatible avec l'interprétation de M. Broecker). Est-ce un hasard ? Nous ne le croyons pas. En effet, il y a chez Aristote un autre Dieu qui apparaît dans d'autres endroits. L'intellect actif, M. Broecker le reconnaît, est de nature divine. Il n'est pas, à proprement parler, humain. D'autre part, le Dieu du livre XII, c'est encore M. Broecker qui le constate, n'a pas besoin d'une existence séparée : il suffit qu'il soit dans l'amour des sphères. Pourquoi Aristote ne l'aurait-il remarqué lui-même ? Pourquoi le νοῦς ne lui aurait-il donné satisfaction ? M. Broecker n'a pas interprété le fameux endroit *de gen. et corr.* B 3, 736 *b* 27 sqq. : λείπεται δὲ τὸν τοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καῖ θεῖον εἶναι μόνον. Le Dieu n'aurait-il pas cédé la place au divin ? Il y a l'être au plein sens du terme et cet être est l'intellect. Ceci éclairerait en même temps un autre point difficile. Tout mouvement est un mouvement de non-être vers l'être, d'après M. Broecker. Mais en est-il ainsi pour Aristote ? Oui, quand on pense au livre XII, non, quand on prend ses autres écrits. N'y a-t-il pas un changement dans la conception même de la métaphysique chez Aristote ? Le livre Λ (exception faite pour le chapitre VIII) n'entre pas dans le détail de la nature, et son esprit architectonique ne l'admet pas. Mais il y a d'autres endroits où Aristote s'y attache. Il y a le hasard, il y a l'imperfection. M. Broecker n'en parle pas. Et, pourtant, cela se comprendrait si l'on assignait le premier rôle à l'intellect. Un Dieu serait responsable (métaphysiquement, non pas théologiquement) de l'imperfection, même s'il

n'était que l'aimé de la nature, l'intellect, vision en activité pure, ne le serait pas. Le monde n'en serait pas moins un ; l'unité du ciel suffit à l'assurer. On restituerait également son importance à l'espace que M. Broecker laisse de côté. Il est important, parce que la spatialité est constitutive de l'être en mouvement. Le mouvement inorganique est fonction du lieu. Pour M. Broecker, seul le devenir organique a de l'intérêt ; son cosmos est un cosmos du devenir, du temps. Ce cosmos n'est pas absent de l'œuvre d'Aristote, mais on y trouve aussi un cosmos éternel du mouvement local. Si l'on s'en tient au livre XII, les sphères ne suffisent pas. Mais les sphères réunies à l'intellect ne suffiraient-elles pas ? Au moins ne serait-on pas obligé à forcer le sens du texte *Met.* IX, 6, où Aristote reconnaît de véritables ἐνέργειαι, par exemple dans l'action de la vue, à l'être fini. L'être véritable se trouve dans le monde, quoiqu'il ne soit pas de ce monde ; il ne se reconnaît pas aussi longtemps qu'il est dans la matière, mais il est libéré par l'action qu'il accomplit à l'état libre, comme intellect. M. Broecker a vu cela, mais il n'en a pas tiré les conséquences qui, à notre avis, s'imposent. Le mouvement est bien le point de départ, mais l'être est dans le mouvement, quoique non mû. Il n'est pas nécessaire de transcender le monde pour trouver l'être, nous croyons même qu'il ne faut pas le faire si l'on veut saisir la totalité de la première philosophie.

Ces remarques nous permettront d'être plus brefs sur le second point. M. Broecker voit un mouvement dans le λόγος : la diagonale du carré, qu'il donne pour exemple, est un mouvement entre la commensurabilité et l'incommensurabilité. Cela peut se dire, à la rigueur. Mais nous craignons que pour Aristote cet usage du mot n'ait guère de sens. Le mouvement est pour lui dans le temps et dans l'espace. De plus, la diagonale ne saurait être, en mouvement, puisqu'elle ne possède pas d'οὐσία. M. Broecker est allé trop loin. Les raisons qui l'ont fait s'égarer sont claires : il ne veut pas admettre d'être fini qui ne soit pas atteint par le néant. La théologie lui avait donné la possibilité de le prétendre pour la nature. Là, cette interprétation est insuffisante par rapport au texte. Ici, elle s'avère en contradiction avec les textes. La connaissance est bien un mouvement, mais un mouvement ἐνεργεία. Elle est même, dans l'intellect actif, source de mouvement sans être mue. J.-E. Erdmann a vu, avec Hegel, une différence des plus importantes entre Platon et Aristote dans le fait que celui-là ne laissait à l'homme que la φιλοσοφία, tandis que celui-ci lui assignait la σοφία. Nous croyons cette remarque juste. Si tout était mouvement, l'homme d'Aristote serait défini par la finitude de tout être fini. Or, l'homme est divin, puisque c'est en lui que le divin rentre dans la nature « par la porte ». C'est pourquoi le philosophe reste philosophe quand il s'occupe du particulier ; c'est aussi pourquoi l'homme peut néanmoins être σοφὸς et heureux.

M. Broecker a sous-estimé le νοῦς, voilà le sens de nos objections.

Nous renonçons volontiers à une série de remarques de détail. Nous voudrions seulement ajouter que notre objection de principe ne diminue aucunement la valeur de ce travail conscient, sagace, profond — en un mot : vraiment philosophique.

E. Weil.

Hans Willms. ΕΙΚΩΝ. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil ; Philon von Alexandreia. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit.* Münster in Westf., Aschendorff, 1935, viii + 124 p. Prix : RM. 4 fr. 50.

Première partie d'une enquête sur l'histoire du mot εἰκών dans le platonisme et sur les différentes significations dont le terme s'est chargé au cours de cette évolution, la présente étude sera poursuivie jusqu'au néoplatonisme et à la théologie chrétienne d'Alexandrie. On se serait attendu à la voir partir de Platon lui-même, mais l'auteur a jugé meilleur de prendre Philon d'Alexandrie pour centre de perspective. Ce qui paraît l'intéresser avant tout, c'est, en effet, le sens religieux qu'a pris et les fonctions mystiques qu'a remplies l'εἰκών à l'époque hellénistique, et il fait de Philon le représentant le plus typique, sinon le créateur, de cette « gnose » platonicienne qui élargit et transforme profondément le concept d' « image » en lui attribuant un rôle systématique et primordial qu'il était loin d'avoir joué jusque-là. Aussi les quelques paragraphes de l'introduction (pp. 1-24) qui relèvent et distinguent les significations dont εἰκών est revêtu en grec et chez Platon, ne constituent-ils qu'une sorte d'*excursus* préliminaire, de même que le coup d'œil rapide que la suite du chapitre (pp. 24-34) jette sur l'histoire du terme chez Aristote, dans le platonisme moyen, dans le stoïcisme et même dans la philosophie de l'époque impériale. Toute cette enquête n'a rien de systématique, ni dans la réunion des références qu'elle donne, ni dans l'ordre où elle les énumère. Il en ressort tout au plus qu'εἰκών dans ses acceptions les plus hautes peut déjà avoir quelques rapports avec le mythe et le cosmos, mais l' « image » appartient encore entièrement à la sphère du Démiurge où elle est conçue de façon toute sensible. Elle est liée à l'Idée comme au παράδειγμα, et ce n'est que lorsque cette connexion sera rompue que, rendue libre, elle pourra, grâce à des influences extérieures à la tradition grecque, jouer un rôle théologique et mystique de premier plan (p. 34). De cette libération et de cette transformation Philon est le témoin ou l'auteur. Le langage et la philosophie platonicienne sont chez lui combinés avec le vocabulaire de la Bible et les récits que fait la *Genèse* de la création de l'homme « à l'image de Dieu ». D'où un nouvel *excursus* (pp. 37-55) sur εἰκών dans la traduction des Septante et même chez saint Paul, dans le langage de l'hermétisme et des mystères, où, comme dans le judaïsme postérieur, le mot est en relation avec le mythe iranien de l'Homme Primitif, la théorie du microcosme et du macrocosme, la conception des « intermédiaires ». Toutes

ces influences occidentales et orientales, combinées par l'allégorie, se retrouvent dans les textes philoniens qui font mention de l'εἰκών et que groupent, en les citant ou les analysant, les pp. 56-74. Il résulte de ces passages qu'εἰκών chez Philon intéresse trois domaines de la spéculation : la théorie du Logos et des Puissances, la cosmologie, l'anthropologie (pp. 75-87). L'homme, le monde, le Verbe y sont « images » de Dieu, et c'est en définitive dans une théologie mystique que le terme trouve son unité et sa fonction systématique (pp. 88-116). L'εἰκών est à la fois la propriété ou la capacité qu'a l'homme — « image » de Dieu de par son origine — de s'élever jusqu'à Dieu et l'instrument d'une « régénération », d'une *secunda nativitas*, qui est transformation et ascension au divin par assimilation successive à ces étapes ou à ces « intermédiaires » que constituent ces autres « images » de Dieu : le monde et le Logos. L' « image » n'est plus ici comme chez Platon la simple réplique limitée d'un modèle : elle a une valeur religieuse et infinie par soi et par sa relation directe à Dieu vers qui elle est voie, « route royale ». Par là sont fondés en valeur l'interprétation allégorique et, de façon plus générale, le symbolisme qui, eux aussi, partent de l' « image » pour y retrouver l'intemporel. Selon M. Hans Willms, nous aurions là dans le platonisme une révolution entièrement originale dont il se réserve de démontrer l'importance chez les néoplatoniciens et les chrétiens d'Alexandrie.

Henri-Charles PUECH.

Marcel DE CORTE. *Aristote et Plotin.* (« Bibliothèque française de philosophie »). Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 291 p. Prix : 20 francs.

J'avoue avoir été un peu déçu en ouvrant ce livre dont le titre et le prospectus (« Aristote et Plotin, deux directions éternelles de la philosophie ») m'avaient fait espérer une confrontation d'ensemble — historique ou métaphysique — entre Aristote et Plotin, une enquête qui eût repris et rajeuni, en les précisant ou en les élargissant, les recherches que F. Ravaisson dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* et K. H. A. Steinhart dans *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius* avaient consacrées à ce thème. En fait, ces « Études d'histoire de la philosophie ancienne » ne font que réunir quatre travaux indépendants, dont trois avaient déjà paru dans la *Revue d'Histoire de la Philosophie* et la *Revue de Philosophie*. J'ai résumé ici même (*Rech. Phil.*, I, p. 434 et p. 448 ; II, pp. 546-547) ces articles qui, remaniés et sous des titres un peu différents, forment ici les ch. II (« La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne »), III (« La purification plotinienne ») et IV (« La dialectique de Plotin »). Le ch. Ier (« Vrais et faux dilemmes aristotéliciens ») est seul inédit. La tentative de M. André Brémond (*Le Dilemme aristotélicien* dans *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier II, Paris, Beauchesne, 1933) pour dissocier la philosophie d'Aristote et n'y voir que *membra disjecta* fournit à M. de Corte l'occasion de montrer

l'unité profonde de la pensée aristotélicienne et de s'élever contre la tendance qu'ont fréquemment les interprètes modernes à conclure à l'incohérence de l'aristotélisme. L'auteur souligne dans sa Préface que « sa méthode est strictement historique, en même temps que métaphysique. Et peut-être », ajoute-t-il, « n'est-elle historique que parce qu'elle est d'abord métaphysique ». Ce « d'abord » — à condition de le bien entendre — ne choque guère. « Métaphysique » est plus inquiétant, car l'on ne peut s'empêcher de se demander, en lisant ces pages où critique et exégèse se mêlent intimement, si les convictions thomistes de M. de Corte ne nuisent pas souvent à son interprétation et à son appréciation des doctrines — précisément en les rendant trop faciles et brillantes.

Henri-Charles Puech.

Plotins *Schriften* übersetzt von Richard Harder. Band II : *die Schriften* 22-29 *der chronologischen Reihenfolge*. Leipzig, Félix Meiner, 1936, 207 p. Prix : RM. 9,50.

Notre temps voit se multiplier les traductions des *Ennéades*. En France la traduction parfois fort inexacte et vague de Marie-Nicolas Bouillet (Paris, 1857-1861) a été avantageusement remplacée par celle de M. Émile Bréhier (Paris, 1924 et suiv.). Les pays de langue anglaise se sont depuis la guerre enrichis des deux traductions de Stephen Mac Kenna (Londres, 1917-1930) et de Kenneth Sylvan Guthrie (Londres, 1928). De son côté, l'Allemagne ne pouvait s'en tenir à l'obscure interprétation de Hermann Friedrich Müller (Berlin, 1878-1880) ni à la version incomplète d'Otto Kiefer (Iéna et Leipzig, 1904). Reprenant une œuvre entreprise par son ami Werner Heintz et que la mort avait interrompue en 1924, M. Richard Harder s'est proposé de donner à ses compatriotes et au public savant une traduction plus moderne et plus rigoureuse dont le premier volume a paru il y a déjà six ans. On aurait tort de juger cette abondance excessive et inutile. Chacune de ces traductions a ses qualités propres et, surtout, qui connaît les difficultés que présente l'établissement du texte des *Ennéades*, les obscurités du style et de la pensée de Plotin, estimera, au contraire, qu'il n'y aura jamais assez de ces tentatives parallèles d'interprétation. Non que l'on doive préférer aux autres la dernière parue ou se forger, en les confrontant toutes, une traduction éclectique. Mais leur diversité, leurs divergences mêmes servent de stimulant ou, en d'autres cas, de moyen de contrôle à la recherche d'une solution personnelle. En l'absence d'une grammaire et d'un lexique des *Ennéades*, on ne peut, en effet, dans beaucoup de cas espérer approcher du sens vrai qu'après avoir épuisé et critiqué toutes les significations dont est susceptible tel terme ou telle phrase de Plotin. Par là l'interprétation d'un philologue aussi averti que M. Harder s'impose à l'attention et sera désormais d'un emploi indispensable. Les quelques comparaisons avec le texte grec que j'aie eu le temps de

faire confirment les qualités de solidité et d'exactitude qui étaient celles de la première livraison. L'auteur est animé du souci de ne rien laisser dans le vague, de conserver à chaque mot tout son poids et sa résonance singulière, et il n'hésite pas à prendre parti lorsque plusieurs interprétations restent encore possibles. Peut-être cette précision nuit-elle çà et là à l'élégance de la traduction et ne va-t-elle pas sans quelque dureté et certaines longueurs qui trahissent parfois ce que le style de Plotin a de tendu et de saccadé. Dans l'ensemble la traduction allemande est d'un ton tout à fait distinct de celle de M. Bréhier. Outre sa solidité, l'interprétation de M. Harder a le grand mérite d'être tout à fait personnelle. Rien en elle qui ne suppose une analyse approfondie de chaque détail et sans que s'interposent entre le grec et son traducteur les souvenirs et la contrainte des exégèses traditionnelles. L'autorité des lectures ou des corrections admises par les différents éditeurs ne lui en impose pas, et bien souvent il leur préfère le texte même des manuscrits. La méthode est excellente ; on regrette seulement que M. Harder n'indique jamais où il l'applique ni, d'une façon générale, quel est le texte qu'il adopte à chaque fois. Sans doute les leçons suivies sont-elles celles de l'édition critique que prépare M. Hans Oppermann, mais il y a pour le moment une certaine difficulté à se servir d'une traduction faite sur un texte dont elle aurait dû logiquement suivre la publication. Par ailleurs, on sait (cf. *Rech. Philos.*, I, p. 445) que l'auteur a cru bon de classer les écrits de Plotin, non pas d'après le groupement théorique que leur a imposé Porphyre et que suivent la plupart des éditeurs modernes, mais selon leur succession chronologique. Tandis que le premier fascicule comprenait les traités de la première période de l'activité littéraire de Plotin (253-263), celui-ci se rapporte aux premiers écrits de la seconde période (263-267). Il va du 22[me] au 29[me] des traités qu'ait composés le philosophe, traités qui, dans le classement théorique, correspondent à *Enn.* VI, 4 ; VI, 5 ; V, 6 ; II, 5 ; III, 6 ; IV, 3-4 ; IV, 5. Cette préférence accordée à l'ordre chronologique n'est pas une nouveauté : A. Kirchhoff avait déjà adopté ce groupement dans son édition de 1856 et K. S. Guthrie dans sa traduction anglaise de 1928. Je crois cependant que cette disposition offre plus d'inconvénients que d'avantages. L'utilité en serait réelle s'il y avait véritablement évolution dans la pensée de Plotin, mais toutes les tentatives pour l'établir semblent avoir échoué jusqu'ici. M. Harder aurait mieux fait, à mon sens, de respecter sur ce point la tradition : l'usage de sa traduction en eût été rendu plus facile. Il y a, de même, un élément de complication dans les divisions nouvelles que l'auteur a introduites à l'intérieur de chaque traité. Il y distingue des paragraphes plus courts que les paragraphes traditionnels et substitue ainsi à la numérotation classique un système personnel. Par ex., *Enn.* V, 6, 4 *init.* devient ici Plotin, 24, § 15. Cette nouveauté ne me paraît pas très heureuse. En un sens, elle permettra de préciser à l'intérieur de chaque paragraphe traditionnel les références, mais ne pouvait-on

obtenir la même exactitude, ou une exactitude plus grande même, en rappelant à côté de l'indication du paragraphe le numéro qu'a la ligne dans l'édition dont on se sert ? L'édition de M. Bréhier, qui numérote les lignes en fonction du paragraphe et non de la page, offre là-dessus toute commodité. Et, par ailleurs, les nouveaux paragraphes distingués par M. Harder, et dont certains sont assez longs, ne permettent pas de retrouver du premier coup la phrase citée ou le mot cherché.

Ce ne sont là qu'inconvénients pratiques. Dépouillée de tous ces artifices d'édition, la présente traduction n'en reste pas moins d'un grand prix et les bibliothèques ne peuvent manquer de faire accueil à cet excellent instrument de travail. On souhaite seulement que cette publication, dont l'ensemble doit comprendre dix volumes, se poursuive sur un rythme plus rapide.

Henri-Charles PUECH.

PHILOSOPHIE ORIENTALE

Entai TOMOMATSU. *Le Bouddhisme*. Trad. par Kuni MATSUO. (Les Religions). Paris, Alcan, 1935. In-16°, VIII + 292 pages. Prix : 15 francs.

Le titre de l'ouvrage pourrait induire en erreur. Le livre de M. Tomomatsu n'est pas écrit pour ceux qui voudraient étudier le Bouddhisme en général, et le Bouddhisme primitif en particulier. Il n'y est question que du Bouddhisme japonais moderne. Plus exactement, l'auteur — bouddhiste lui-même — y expose la manière dont il comprend l'enseignement du Bouddha et de l'Église bouddhique. Voici, d'ailleurs, ce qu'il dit lui-même de son livre dans la *Préface* : « *J'ai décidé d'écrire un livre facile et net, qui soit aussi bien dépourvu de tout préjugé que des idées tendancieuses de soi-disant spécialistes. Ce sont les motifs pour lesquels j'ai développé librement le Bouddhisme dans un cadre qui ne soit pas trop savant. D'autre part, étant donné qu'il y a trop de livres sur des questions abstraites, je me suis surtout consacré ici aux problèmes concrets ; en d'autres termes, je me suis efforcé de montrer comment le Bouddhisme agit et réagit dans la vie quotidienne des hommes dits modernes. Enfin, je désirerais que mes lecteurs se rendissent compte des efforts particuliers que j'ai faits pour tenter de réintroduire le Bouddhisme autour de moi, près de moi ; lorsque je parle des principes du Bouddhisme, il ne s'agit point d'une répétition des doctrines anciennes* (p. VIII). » Somme toute, c'est un livre bien japonais. Un effort très sincère — et très naïf aussi — pour établir un trait d'union entre la culture traditionnelle (ici bouddhiste) de l'Extrême-Orient et la civilisation occidentale contemporaine. Le livre de M. Tomomatsu sera donc lu avec intérêt par tous ceux qui s'intéressent au nouveau Japon et aux courants « modernistes » dans le Bouddhisme.

A. KOJEVNIKOFF.

CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE PATRISTIQUE

J. BONSIRVEN. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie.* I. *La Théologie dogmatique.* II. *Théologie Morale. Vie morale et religieuse.* (« Bibliothèque de Théologie historique »). Paris, Gabriel Beauchesne, 1935, XXXVIII + 553 p. et 511 p. Prix : 140 francs.

M. Bonsirven avait déjà publié en 1934 un petit livre, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, qui résumait ou esquissait par avance les principaux développements et les conclusions essentielles de l'immense somme de références de textes et d'analyses qu'il nous donne aujourd'hui. L'objet en est nettement indiqué (I, p. x) : « Définir les croyances que professaient les âmes juives du temps de Jésus-Christ ; dégager les principes et les sentiments qui commandaient ou que supposaient leur religion, leur piété, leur morale. » Si la documentation d'un pareil sujet est énorme et d'un maniement difficile, la position et les limites de la matière à traiter sont encore plus délicates. Contrairement à l'opinion qu'a longtemps fait admettre Mendelssohn, l'auteur affirme, d'une part, qu'il y a une fixité dogmatique du judaïsme, bien que cette théologie spéculative soit réduite aux principes de la religion naturelle et qu'il convienne d'y joindre dans un exposé complet de la piété juive les conceptions bien plus variées et plus souples que les juifs contemporains des débuts du christianisme se faisaient de la morale et leurs diverses interprétations des pratiques de vie. D'autre part, M. Bonsirven s'en est tenu au judaïsme palestinien, en laissant presque entièrement de côté le judaïsme hélléniste et encore plus le judaïsme alexandrin. Aussi, outre les écrits du Nouveau Testament, Philon — qui reproduit souvent des haggadot de Palestine et dont on pourrait reprocher à l'auteur d'avoir négligé les *Quaestiones in Genesin* et *in Exodum* — et Flavius Josèphe, la source principale de son information lui sera-t-elle fournie par la littérature rabbinique, dont il ne retient — dans la mesure où la discrimination peut se faire avec quelque certitude — que les textes ou les traditions qui peuvent remonter aux environs de l'ère chrétienne, au IIe ou au début du IIIe siècle. A cet égard il ne fait usage d'ordinaire que des sentences tannaïtes et attache une grande importance à la Mišna, à la Tosephta et aux midrašim juridiques. Il préfère de même les sentences haggadiques aux sentences halakhiques. Les prières officielles, dont certaines parties sont antérieures au christianisme, les apocryphes de l'Ancien Testament, bien qu'il soit souvent difficile d'en préciser la date et l'origine, les inscriptions juives, les textes des auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme fournissent, enfin, de nombreux renseignements. Documentation méthodiquement choisie et pourtant large, mais on peut accorder à l'auteur que, lorsque les documents antérieurs

au IIIe siècle peuvent être contrôlés par les données fournies par l'Ancien et le Nouveau Testament ou les auteurs juifs contemporains des origines chrétiennes, il est légitime d'y recourir pour retracer ou étoffer l'image du judaïsme au sein duquel le christianisme est né. La répartition des matières traitées est très nette. Le premier tome, consacré à la Théologie dogmatique, étudie ce qu'était la nation juive aux yeux des païens, son attitude envers l'hellénisme, les rapports du peuple de Dieu avec les autres nations. Il traite ensuite de Dieu, de l'angélologie, de la révélation, de la Tôrâ, de l'eschatologie et des rétributions qui suivent la mort, enfin et surtout, du Messianisme considéré dans les modalités de son établissement et des événements qui marqueront les jours et le règne du Messie, de la résurrection, du jugement et de la rétribution définitive (récompense et châtiment). La Théologie morale est exposée au tome II, qui porte sur la Morale fondamentale et notamment sur la conception du péché, sur les devoirs religieux, les devoirs envers le prochain, la justice et la charité, la perfection de l'individu (chasteté ; humilité ; ascétisme ; idéal concret de perfection). Nous avons ainsi, et pour la première fois en France, sur une matière qui est d'ordinaire réservée à une spécialité exclusive, mais qui, cependant, intéresse les recherches les plus diverses (exégèse néo-testamentaire ; histoire de l'Église ; histoire des religions ; philosophie juive et judéo-hellénique), à la fois un ouvrage de synthèse et un très vaste répertoire de renseignements où tout a été mis en œuvre pour en faciliter l'usage : une bibliographie essentielle, suivie de la liste des principaux rabbins tannas et amoras, (I, pp. XXVI-XXXVIII) et, surtout, des index copieux et détaillés : table alphabétique des matières (II, pp. 327-377) ; expressions hébraïques (araméennes) et grecques expliquées (II, pp. 378-386) ; table des citations (II, pp. 387-492) ; listes des rabbins (II, pp. 493-500) et des auteurs cités (II, pp. 501-506). Il faut être profondément reconnaissant à M. Bonsirven d'avoir doté les chercheurs d'un si parfait instrument de travail, fruit d'une ample enquête et d'un dur effort, et qui était particulièrement nécessaire chez nous où il comble une véritable lacune.

Henri-Charles PUECH.

Peter FRIESENHANN. *Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament.* Leipzig, B. G. Teubner, 1935, x + 312 p. Prix : RM. 16,50 (pour l'étranger, 12,38).

Appuyé sur une riche documentation, et tout au long d'une démonstration qui ne va pas sans quelque désordre, l'auteur entend prouver que, à côté de la Kabbale juive qui espère découvrir la clef des passages obscurs de la Bible dans la valeur numérique des syllabes et des mots du texte hébraïque, il y a une mystique grecque des mots et de leur traduction en chiffres, mystique sous-jacente au texte du Nouveau Testament et qu'il s'efforce de mettre à nouveau en lumière. Les nombres eux-mêmes seraient, de plus, l'expression de représentations astrales,

dont les récits d'apparence historique, les miracles ou les paraboles des Évangiles ne seraient souvent que les symboles imagés. Parti de l'interprétation du fameux chiffre 666 de la Bête dans l'Apocalypse johannique (13, 18 — cf. ici, pp. 283-286), M. Friesenhahn applique son système d'interprétation non seulement à l'*Apocalypse de Jean* — dont Franz Boll a établi les relations avec les représentations astrologiques — (pp. 249-307), mais encore à l'apocalyptique juive et chrétienne (pp. 245-249), aux Évangiles (traduction arithmologique des trois premiers chapitres de Marc, pp. 231-243), aux *Actes des Apôtres* (pp. 243-244) et même aux Épîtres de saint Paul (pp. 307-308). Il voit finalement dans cette mystique des mots et des nombres l'expression particulière, magique et poétique tout ensemble, d'une certaine représentation du monde, qui a dominé la constitution des calendriers, de la chronologie universelle, des mythes cosmologiques ou anthropologiques, et le langage secret d'une tradition continue, qui, dans la civilisation européenne, commence avec le pythagorisme — où les nombres, principes des choses, sont la traduction des forces par quoi Dieu fonde le monde et y maintient l'ordre — et qui trouve une de ses dernières comme de ses plus parfaites expressions dans le *De occulta Philosophia* de Henri-Agrippa de Nettesheim, dont s'inspire l'auteur.

Si la conception que M. Friesenhahn se fait de la méthode isopséphique lui est souvent personnelle, la tentative, dans l'ensemble, n'est pas neuve. On sait qu'on a essayé d'appliquer ce genre d'interprétation aux fragments de certains philosophes présocratiques, et l'on s'étonne de ne point trouver dans la bibliographie du présent ouvrage mention des diverses publications où déjà MM. Thomas Simcox Lea et Frederick Bligh Bond (*A preliminary Investigation of the Cabala contained in the coptic gnostic Books*, Oxford, 1917, et *Materials for the Study of the apostolic Gnosis*, 2 vol., Oxford, 1919 et 1922) avaient soumis le Nouveau Testament et certaines parties de la littérature clémentine à une investigation gématrique. Au reste, en ce domaine, le procédé n'est que la généralisation et la systématisation des vieux systèmes arithmologiques d'exégèse du gnostique Markos ou de Monoïme l'Arabe. Ce nouvel essai — ne serait-ce qu'à titre de curiosité — intéressera-t-il les philosophes ? Convaincra-t-il, surtout, les commentateurs du Nouveau Testament et — par le chapitre qu'il consacre aux représentations de la Croix, aux monogrammes du Christ, aux signes mystiques (pp. 51-69) — les spécialistes de l'archéologie chrétienne ? Il est permis d'en douter.

Henri-Charles PUECH.

Hans LIETZMANN. *Geschichte der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica.* Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1936, VIII + 339 p. Prix : RM. 4,80.

Le premier tome (*Die Anfänge*, 1932) de cette *Histoire de l'Ancienne Église*, qui doit comprendre cinq livraisons et aller jusqu'en 600, avait reçu un accueil des plus favorables. On peut être sûr que le même succès

attend ce second volume. Le sujet y est dominé de façon magistrale ; le traitement des matières abordées, l'ordre et le style de l'exposé y ont une aisance et une clarté extraordinaires qui vont jusqu'à faire oublier les difficultés des recherches en ces domaines et la somme d'enquêtes, de lectures, de critiques que suppose une synthèse si achevée. Tout appareil érudit a été, en effet, banni du texte et les notes ont été réduites aux références directes ou aux indications bibliographiques essentielles. L'ensemble produit une impression aérée, lucide, et les positions de l'auteur paraissent à la fois personnelles et sûres. Le sous-titre de ce tome en indique bien l'objet : nous y assistons à la formation de l'Église au cours du IIe et du IIIe siècle jusqu'en 260, c'est-à-dire à la fin de la première persécution générale dirigée contre le christianisme sous Dèce et Valérien. On peut par là, sans trop d'artifice, diviser le livre en deux parties, dont la première traite de l'organisation intérieure de la communauté chrétienne qui se constitue comme *Église*, l'autre de l'expansion de l'Église, c'est-à-dire de son établissement dans le monde en tant que *catholique*, œcuménique. Après avoir retracé l'état politique, spirituel et religieux de l'Empire romain, les cinq premiers chapitres montrent l'Église élaborant les cadres de son existence autonome, définissant l'expression authentique de sa foi, ordonnant les pratiques originales de son culte. La conception pneumatique de l'Église subsiste, mais en se transformant ; les prophètes perdent peu à peu leurs fonctions et leur prestige au profit de l'évêque dont l'autorité deviendra la pierre angulaire du nouvel édifice. Une répartition définie des services religieux, une hiérarchie du clergé apparaissent (ch. 2). Un « canon » des Écritures se constitue (ch. 3). Une « règle de foi » s'élabore, et une théologie « orthodoxe » qui s'oppose déjà aux « hérésies » (ch. 4). La célébration du culte divin reçoit sa réglementation : on suit dans ses formes premières l'organisation de la liturgie, des fêtes, de leur comput, de la commémoration des martyrs et des morts et, dans ses expressions primitives, la formation d'un art chrétien (ch. 5). Deux chapitres intermédiaires étudient les rapports de l'Église et du Siècle, c'est-à-dire les accusations et les persécutions dont les chrétiens sont l'objet de la part des païens (ch. 6) et ces tentatives de justification, ces réponses aux attaques que sont les « Apologies » (ch. 7). Le reste de l'ouvrage (ch. 8-13) expose, suivant un ordre géographique, à la fois l'histoire extérieure de l'Église prise dans l'ensemble de son développement et l'histoire intérieure de chacune des églises régionales (Gaule ; Afrique ; Rome ; Syrie et arrière-pays ; Égypte). Rome apparaît déjà au cœur de tout ce mouvement d'organisation et d'expansion : des liens étroits, relevés à chaque fois avec soin, l'unissent aux communautés de Gaule, d'Afrique et d'Égypte.

Cette « Histoire de l'Église » — si riche également en renseignements liturgiques et archéologiques — est en même temps une Histoire de la littérature chrétienne et une Histoire des dogmes. Aussi ceux qui s'occupent d'histoire de la philosophie auront-ils intérêt à consulter tout

particulièrement les pages consacrées aux apologistes ou à la théologie de Justin : ils y rencontreront des remarques pertinentes sur ce que le développement du dogme trinitaire peut avoir d'autonome par rapport à la doctrine philosophique du Verbe. L'auteur montre fort bien également dans saint Irénée le fondateur d'une théologie chrétienne originale et qui se dégage décidément des tentatives antérieures des Apologistes pour formuler les exigences de la foi dans les termes de la spéculation païenne. L'exposé du système de Bardesane est renouvelé grâce aux récents travaux de H. H. Schaeder, et, d'ailleurs, tout ce chapitre 12, qui a trait au christianisme en Syrie et en Osroëne et au manichéisme, constitue une mise au point neuve et fort riche. On trouvera, enfin, dans le dernier chapitre un exposé condensé, mais complet, de la pensée de Clément d'Alexandrie et d'Origène.

Henri-Charles PUECH.

Erik PETERSON. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Leipzig, Jakob Hegner, 1935, 158 p. Prix : RM. 4,50.

Il faut bien entendre le titre de ce livre. L'étude des relations que le *monothéisme* religieux peut soutenir avec la *monarchie* politique se limite ici à la philosophie hellénistique et au christianisme ancien et roule sur deux thèmes connexes. Quelle influence l'image et les théories de la monarchie hellénistique et romaine ont-elles pu exercer sur la théologie chrétienne ? Et, en outre, dans quelle mesure les chrétiens ont-ils jugé que l'existence de l'*imperium romanum* était liée au triomphe de leur religion sur le polythéisme ?

La première de ces questions n'est pas vaine ; elle n'est pas une hypothèse ingénieuse de modernes séduits par un rapprochement d'images. Certains textes, la polémique de Celse et d'Origène notamment (cf. p. 59 suiv.), nous assurent que les auteurs anciens ont eu conscience de la signification politique de la « monarchie divine ». Mais le problème a été posé et, surtout, résolu de façon fort diverse. Il était impliqué dès la fameuse citation homérique (*Il.*, II, 204) qui clôt le XIIe Livre de la *Métaphysique* d'Aristote (Λ, 10, 1076 *a*, 3 suiv.) : « Le commandement de plusieurs n'est pas bon. Qu'un seul chef commande. » Cependant — à commencer par la théologie d'Aristote elle-même avec son Premier Moteur et la hiérarchie de moteurs qu'il subordonne — la pensée païenne n'interprète pas la maxime dans le sens d'une autorité absolue accordée à un Dieu unique. Il y a même chez elle une tendance à distinguer en Dieu la fonction royale des fonctions démiurgiques et rectrices ; pour elle « le Roi règne et ne gouverne pas ». Tantôt — chez Numénius, notamment, et plus généralement dans la théorie si répandue des « deux dieux », que retrouvera le gnosticisme — le Dieu βασιλεύς est différent du Dieu δημιουργός qui lui est inférieur. Tantôt — dans le platonisme moyen avec ses intermédiaires et ses démons ou dans le néopythagorisme,

d'où le thème passera à la polémique contre le christianisme — le monothéisme n'est pas exclusif du polythéisme : le monde divin est conçu à l'image de l'administration et de la cour de la Perse avec ses satrapes et le Grand Roi dont ils sont les agents et comme les reflets. Dieu exerce sur le panthéon des dieux et le chœur des astres une présidence suprême dont la pluralité de ces satellites ne fait qu'exalter l'inaccessible magnificence et servir la Toute-Puissance transcendante aux soucis de l'administration de ce monde. Il en va tout différemment avec l'apologétique juive où l'image de la monarchie hellénistique est exploitée en faveur d'un monothéisme strict et où le polythéisme est conçu comme une limitation ou un rabaissement de l'Omnipotence unique du « Dieu jaloux » et la pluralité des dieux païens comme un tempérament de l'absolutisme divin, une sorte de danger démocratique. L'argument est, sans doute, repris par les apologistes chrétiens, et la théorie de la μοναρχία devient ici centrale. Mais à l'interpréter en rigueur la théologie chrétienne courait un danger que dénonce l'existence de l'hérésie du « monarchianisme ». Le Verbe divin ou le Christ risquait de disparaître, absorbé par cet absolutisme. Mais, d'autre part, on ne pouvait, sans aller au-devant d'un nouveau risque, et bien que certains l'aient tenté, lui assurer la place subordonnée que quelques systèmes païens attribuaient à leur second Dieu. La foi se refusait à reléguer à une fonction inférieure d'administrateur une hypostase à laquelle elle accordait les attributs royaux et la pleine possession de la substance divine. On voit bien quelques essais pour concevoir les relations du Père et du Fils sur le type de système du double principat que le gouvernement de l'Empire a connu à certaines époques. Mais, dans l'ensemble, aucune des images fournies par l'organisation politique de Rome ne pouvait suffire à traduire les exigences du dogme chrétien. La conception trinitaire qui triomphe à Nicée apparaît précisément à M. Peterson comme s'élaborant au delà de ces modèles politiques et comme permettant à l'authentique théodicée du christianisme de franchir le double écueil de l'absolutisme monarchique des juifs et du monothéisme tempéré de polythéisme des grecs.

Le second aspect du problème abordé tient au premier en ce sens que beaucoup parmi les écrivains postérieurs au triomphe de l'Église présentent souvent l'établissement de l'*imperium romanum* comme un acte providentiel qui coïncide avec l'avènement du christianisme et qui, instaurant la monarchie et abolissant le pluralisme politique comme les particularismes locaux, concourt à la destruction du polythéisme et à la propagation du monothéisme. Mais les mêmes auteurs — ou leurs contemporains — relèvent bien d'autres relations entre les deux événements : la paix politique établie par Auguste concorde avec la paix spirituelle apportée et prêchée par Jésus ; l'extension universelle de l'Empire prépare les voies à la diffusion du message chrétien, préfigure, par un décret divin, l'unité et l'œcuménicité de la religion nouvelle.

Pourtant, ici encore, lier étroitement Empire romain et Église chrétienne n'allait pas sans danger. De fait, la pensée chrétienne n'a pas succombé à la tentation de ces parallèles : ses doctrines eschatologiques l'ont empêchée de s'asservir à l'idée de la *Pax Romana*.

Je regrette de ne pouvoir donner ici que le résumé grossier d'un livre tout en nuances, en aperçus ingénieux, et souvent profonds, qui éclairent d'un jour neuf les textes nombreux et variés que réunissent et discutent les notes rejetées à la fin du volume. L'information vaste et sûre, la fine intelligence de M. E. Peterson donnent à la lecture de ces pages un charme particulier que rendent plus vif encore la présentation artistique et l'élégante typographie de l'opuscule.

Henri-Charles PUECH.

Joseph TURMEL. *Histoire des Dogmes*. IV. *Le Créationisme — Les Anges — La Vie d'Outre-Tombe — Canon et Inspiration des Écritures — La Grâce sanctifiante*. V. *La Grâce actuelle — Les Sacrements — Baptême — Confirmation — Eucharistie — Mariage*. Paris, Rieder, 1935 et 1936, in-8 raisin, 492 p. et 580 p. Prix de chaque volume : 60 francs.

On sait, par les comptes rendus que j'ai donnés ici des tomes précédents (*Rech. Philos.*, I, pp. 454-455 ; II, pp. 550-552 ; III, pp. 517-518), que l'*Histoire des Dogmes* de M. Turmel est, avant tout, constituée par un répertoire de textes traduits ou cités et rattachés entre eux par un commentaire qui se contente le plus souvent de tirer au clair et de résumer les éléments ou les conclusions fournis par les textes. De courtes et nettes introductions exposent à chaque fois le plan et la thèse des développements qui suivront. La réunion de textes qui est ainsi offerte est énorme (Ancien et Nouveau Testament ; Patristique ; Scolastique ; Temps Modernes) et, à ce titre, cette *Histoire des Dogmes* sera des plus utiles. Il y a là un effort prodigieux d'érudition dont les bénéfices ne sauraient être perdus. Il y aurait, au contraire, de fortes réserves à faire sur les conclusions à quoi aboutit l'auteur, sur la façon dont il se représente l'évolution de tel ou tel dogme et, surtout, son origine (cf. par exemple, à propos du baptême, V, pp. 149-152). Mais il est aussi impossible de résumer ici la masse de la documentation fournie que de discuter les interprétations où s'enchâssent les citations.

L'étude sur le Créationisme est la moins bien venue. La partie historique y est vraiment trop rapide : elle établit, par quelques textes du IIe et du IIIe siècle surtout, que le créationisme est bien la doctrine des Pères et de l'Église et que le dogme a été transmis au christianisme par les premiers adeptes juifs. Ceux-ci trouvaient la création *ex nihilo* dans les textes bibliques exaltant la grandeur du Dieu unique et son empire absolu sur le monde, mais qui, en réalité, n'impliquent pas l'indépendance de la matière. Par contre, les chapitres consacrés au motif et aux modalités de la Création sont presque entièrement théoriques et même polémiques : M. Turmel y oppose ses convictions personnelles aux vues

de saint Thomas et de Bossuet. On passe ensuite à l'angélologie : les Pères des cinq premiers siècles ont recueilli les renseignements que leur donnaient sur les anges la bible de l'Ancien et du Nouveau Testament. Quelques-uns s'adressent également au *Livre d'Hénoch*. Ces conceptions bibliques, puis patristiques sont retracées jusqu'à la réforme profonde que le Pseudo-Denys l'Aréopagite introduit dans la doctrine au début du VIe siècle. La *Hiérarchie Céleste*, dont les vues s'imposeront définitivement au XIIe siècle, devient le point de départ d'une nouvelle étape de l'histoire du dogme : l'étape scolastique. Les croyances relatives à la vie d'outre-tombe sont parmi celles qui ont subi le plus de modifications au cours de leur évolution dogmatique. L'œuvre du pape saint Grégoire marque ici un véritable tournant. Les conceptions des six premiers siècles sont, en effet, dérivées en partie de la mythologie païenne, en partie des croyances juives, et elles ne font commencer le supplice du feu éternel qu'à partir du jugement général consécutif à la résurrection. Grégoire, au contraire, place les âmes coupables dans l'enfer immédiatement après la mort. Ciel et Purgatoire subiront des modifications analogues. Toute cette partie du tome IV renferme, en outre, une très riche description des modalités et des divers sens du Jugement ainsi que des vicissitudes des croyances eschatologiques. Les développements qui ont trait au Canon des Écritures portent surtout sur l'inauthenticité de certaines pièces du recueil et montrent comment le Canon définitif s'est peu à peu formé, lorsque l'éloignement de l'attente messianique et le danger du marcionisme ont rendu nécessaire cette codification des livres reçus. M. Turmel retrace ensuite les conceptions variées que se sont faites du caractère inspiré de ces Écritures les Pères, puis les conciles de Florence et de Trente, enfin le concile du Vatican et les auteurs qui ont adhéré au modernisme ou l'ont combattu. L'histoire du dogme de la Grâce se partage entre la fin du tome IV et le début du tome V. Formée vers 165, la notion de grâce sanctifiante revêt jusqu'au XIIIe siècle la forme unique de « grâce increée ». Avec saint Thomas elle se dédoublera en « grâce increée » et en « grâce créée ». Quant à la grâce actuelle, les théories radicales de saint Augustin en scindent toute l'histoire en deux parties nettement distinctes. La majeure partie du tome V est, enfin, consacrée aux sacrements. Aux sacrements en général, d'abord, c'est-à-dire au nombre des sacrements — porté à sept pour la première fois chez Pierre Lombard, aux environs de 1150 —, à leur origine, à leur constitution, aux problèmes soulevés par l'intention du ministre. L'enquête aborde ensuite un à un chacun des sept sacrements, ici le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie — étudiée dans ses éléments et ses formes successives : banquet chrétien hérité du judaïsme ; eucharistie mémorial de la mort du Christ et d'où sort la messe ; conception moderne, à partir de Paschase Radbert, de la présence du Christ, invisible sous de voiles eucharistiques, à la cérémonie, — enfin le Mariage. A propos de chacun d'entre eux, M. Turmel expose en détail quels en sont l'origine,

les effets, la liturgie et le ministre. Les sacrements de la Pénitence, de l'Ordre et de l'Extrême-Onction seront traités dans le tome VI qui doit paraître tout prochainement et qui achèvera le cycle de cette monumentale *Histoire des Dogmes*.

Henri-Charles PUECH.

PHILOSOPHIE JUDÉO-ARABE

Ibrahim MADKOUR. *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Préface de M. Louis MASSIGNON. Paris, Adrien Maisonneuve, 1934, p. 254.

En se fondant sur l'ensemble des textes de Fârâbî, édités par Dieterici et par la *Dâ'irat al-Ma'ârif* de Hyderabad, M. Madkour se propose d'analyser l'œuvre philosophique de Fârâbî et de déterminer sa place dans l'évolution de la pensée musulmane. Son point de départ est le traité fârâbien *Concordance de Platon et d'Aristote*, dont il se sert pour faire ressortir le syncrétisme philosophique de son auteur. Ici, comme dans tout le livre, M. M. ne se contente pas d'exposer les thèses de Fârâbî (qu'il appuie toujours sur des traductions exactes des passages en question), mais il essaie de déterminer leur sources dans la philosophie antique, l'influence qu'elles ont exercée sur les auteurs postérieurs et les rapports qui existent entre elles et les doctrines de l'Islam. Ainsi il discute la notion de Dieu chez Fârâbî à la lumière du livre Λ de la *Métaphysique* et du *Timée* et place la question des attributs divins dans le cadre de la théologie musulmane. Dans son exposé de la théorie des dix intelligences il montre combien tous les philosophes postérieurs, aussi bien occidentaux qu'orientaux, ont été influencés par Fârâbî. Avec le même souci il aborde la psychologie de Fârâbî en relevant tous les problèmes d'ordre philosophique et historique qui se rattachent à sa théorie de l'intellect. Un chapitre sur la prophétologie de F. et sur ce que M. Madkour appelle, avec quelque peu d'imprécision, sa théorie mystique, termine l'étude. La logique de Fârâbî a été négligée dans le présent travail parce que l'auteur l'a traitée, dans la mesure où les sources connues le permettent, dans son travail sur l'*Organon* chez les Arabes.

C'est pour la première fois que la philosophie de Fârâbî fait l'objet d'une analyse si exhaustive (l'étude, peu satisfaisante d'ailleurs, de Robert Hamui, *Alfarabis philosophy and its influence on scholasticism*, Sydney, Pellegrini, 1928, 86 p, cf. G. Sarton dans *Isis*, XIX (1933), 526, n'a pas été utilisée). M. Madkour a le grand mérite d'avoir entamé la discussion sur ce philosophe, fondateur de l'école arabe. Par son exposé lucide et systématique il a réussi à rendre accessibles les idées les plus difficiles de Fârâbî.

Qu'il nous soit cependant permis de formuler quelques réserves à l'égard de l'interprétation générale de M. Madkour. Il nous semble qu'il n'a pas assez mis en lumière la vraie originalité de Fârâbî, originalité que les auteurs arabes ont plus vantée que comprise. Le Fârâbî qu'il nous présente est un Fârâbî avicennisant, c'est-à-dire interprété à la lumière des philosophes postérieurs et notamment d'Avicenne et de son école. Il y a, dans l'œuvre de Fârâbî, un côté important qui le distingue foncièrement de presque tous ceux qui sont venus après lui. C'est son caractère éminemment politique. La théorie politique prédomine tellement dans sa pensée que toutes les autres disciplines philosophiques (non seulement la théologie, la métaphysique, l'éthique et la psychologie, mais encore la physique et la logique) lui sont subordonnées. Les œuvres principales de Fârâbî où il expose l'ensemble de son système sont *La Cité Idéale* (*al-madîna al-fâdila*) et *Les Gouvernements Politiques* (*al-siyâsât al-madaniyya*). Et lorsqu'il parle du bonheur (*sa'âda*) auquel aspire l'humanité (cf. notamment son traité *La Réalisation de la Félicité*), il comprend le concept εὐδαιμονία dans le sens que lui donne la *République* de Platon. Ces faits à eux seuls suffisent pour montrer qu'une analyse de l'œuvre de Fârâbî devrait placer l'accent ailleurs que l'a fait l'auteur du présent travail. Il est vrai que M. Madkour, en traitant de la prophétologie de Fârâbî, consacre quelques pages à sa doctrine politique. Et l'explication politique de la prophétie est, en effet, la seule partie de la théorie politique de Fârâbî que les philosophes postérieurs (Avicenne en tête) ont intégrée dans leurs systèmes. Mais la théorie politique de Fârâbî dépasse de beaucoup le cadre restreint de sa prophétologie. Son caractère universel aurait dû, en raison de sa singularité, fournir le point de départ de l'analyse entière. Cette tâche difficile, qui reste encore à accomplir, nous ne pouvons que l'indiquer ici. Remarquons pourtant que M. L. Strauss (dans son étude *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935, ainsi que dans un article *Maïmonide et Farabi*, à paraître prochainement dans la *Revue des Etudes Juives*), tout en partant de problèmes qui n'appartient pas exclusivement à la philosophie médiévale, nous semble avoir jeté les bases sur lesquelles devrait s'appuyer une pareille recherche.

Ces remarques critiques, suggérées par une appréciation différente de l'œuvre de Fârâbî, n'atteignent en rien la grande valeur du travail de M. Madkour. Il sera, en effet, un guide indispensable pour quiconque, à l'avenir, voudra aborder l'étude de la pensée fârâbienne.

P. KRAUS.

Ibrahim MADKOUR. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Préface de M. Simon VAN DEN BERGH. Paris, Vrin, 1934, p. 302.

Depuis Prantl, qui, ne connaissant que des sources latines, a consacré quelques pages de sa *Geschichte der Logik* à la logique chez les Arabes, ce côté de la philosophie arabe n'a jamais été abordé sérieusement.

Ainsi le livre de M. Madkour excellente introduction à l'étude de la logique en pays musulman, comble une lacune très sensible dans notre connaissance de la philosophie médiévale.

La partie centrale du travail contient l'exposé de la logique d'Avicenne dans ses rapports avec celle d'Aristote. Dans trois chapitres étendus, M. M. étudie la logique du concept, la logique du jugement et la logique du raisonnement selon Avicenne, en donnant de larges extraits du *De Sufficientia* (*Shifâ*) et en les confrontant avec les textes d'Aristote. Il ne néglige pas non plus les modifications que la logique d'Aristote a subi au cours des âges et précise l'influence que les commentaires grecs de l'*Organon* ont eue sur Avicenne. Avec raison il insiste sur le caractère syncrétiste et souvent hybride de la logique d'Avicenne, qui a souvent intégré à la pensée d'Aristote des éléments stoïciens et néo-platoniciens. Le grand rôle que les écrits logiques de Galien ont joué dans la pensée arabe a été justement reconnu (la collection des fragments du Περὶ Ἀποδείξεως par Mueller pourrait être augmentée par de nombreux textes arabes).

Bien que la logique d'Avicenne (et de tous les *falâsifa* de l'Islam) dérive directement de source grecque et n'offre, à part la systématisation souvent heureuse des matériaux, aucune originalité, son influence sur la pensée arabe, et en particulier sur la théologie, a été très considérable. M. M. retrace, du moins dans les grandes lignes, l'influence croissante de la logique sur la théologie musulmane, sur la jurisprudence et sur les études grammaticales. Il insiste également sur la lutte qui s'est engagée de bonne heure entre la logique et la pensée orthodoxe (à ce sujet nous renvoyons encore à la réfutation de la logique grecque [*al-radd 'ala'l-mantiq al-yûnânî*] par le Hanbalite Ibn Taymiyya, écrit dont la *Dâ'irat al-Ma'ârif* prépare l'édition).

Un chapitre d'introduction traite des écoles des traducteurs arabes et des traductions de l'*Organon*. Un autre trace les grandes lignes de l'histoire de la logique en pays musulman. Épuiser un tel sujet n'a pas été l'intention de l'auteur, qui déplore, à bon droit, l'état actuel de nos sources. Même le texte de l'*Organon* arabe n'est pas encore édité et, en exposant la logique d'Avicenne, M. M. est obligé de se référer presque exclusivement à des manuscrits inédits. Il promet de publier lui-même bientôt la partie logique du *Shifâ*. Bien que notre connaissance de la logique avant Avicenne soit très fragmentaire, on trouve cependant, dispersées à travers le livre, bien des remarques précieuses à se sujet. Un long paragraphe sur la théorie des idées d'après Fârâbî est parfaitement réussi (p. 137 suiv.).

Le lecteur trouvera peut-être trop nombreuses les références à la critique moderne de la logique d'Aristote et à la logique moderne en général (Descartes, Kant, les logiciens de Port-Royal, Russel, etc.). Mais en plaçant chaque question dont il traite dans le cadre général de l'évolution de la logique M. M. arrive à maîtriser et rendre accessibles les problèmes les plus arides de son sujet.

L'intérêt particulier de son étude se concentre sur la terminologie logique en arabe, son origine et son influence sur la terminologie des scolastiques latins. C'est ainsi qu'il découvre (p. 119) par exemple dans la ὑπογραφή de Galien, opposée au ὅρος, ὁρισμός d'Aristote, la source du terme arabe *rasm* (description qui tend à donner quelque idée des choses) opposée à *hadd* (définition). Du point de vue historique il aurait été intéressant de comparer avec la terminologie des traducteurs et des philosophes postérieurs celle dont s'est servie Ibn al-Muqaffa' à la première époque 'abbaside dans sa paraphrase des trois premiers livres de l'*Organon* (une analyse de cette terminologie est préparée par Abbas Eghbal). Sur le terme *mutawâti'*, cf. maintenant Baneth, dans *Tarbîs*, Jérusalem, 1935.

Le point de départ de tous les logiciens arabes depuis Fârâbî est la distinction entre *tasawwur* et *tasdîq*. M. M. voit dans ces termes un écho de la distinction d'Aristote entre connaissance intuitive et rationnelle (*Anal. Post.*, I, 1, 5, *Eth. Nic.*, VI, 3). Mais Nallino a déjà vu que ces termes n'avaient pas de correspondants dans la logique d'Aristote et il les avait mis sur le compte des tendances « orientales » (*mashriqiyya*) des philosophes arabes. Or, on sait que la philosophie « orientale » d'Avicenne et de ses successeurs n'est qu'un néoplatonisme déguisé, et on sera donc autorisé de chercher l'origine de ces termes dans la logique néoplatonicienne. La distinction entre *tasawwur* et *tasdîq* correspond en effet, exactement à la distinction fondamentale des stoïciens entre φαντασία (représentation) et συγκατάθεσις (cf. par exemple, E. Bréhier, *Chrysippe*) distinction qui, avec tant d'autres, a été intégrée dans le système logique des néoplatoniciens. L'index des termes techniques qui termine le livre est d'une très grande utilité.

Nous souhaitons vivement que M. Madkour, qui est maintenant professeur de philosophie arabe à l'Université du Caire, poursuive ses recherches dans le domaine qu'il a fait sien, recherches qui ont déjà donné des résultats si brillants.

P. Kraus.

Fritz Bamberger. *Das System des Maïmonides. Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus.* Schocken Verlag, Berlin, 1935, 138 p.

Cet ouvrage a un but immédiat et il l'atteint. Il fournit une idée d'ensemble des thèmes qui dominent la pensée de Maïmonide. Mais les résultats scientifiques qu'il enregistre n'ajoutent rien à l'interprétation de Maïmonide donnée déjà par Julius Guttmann (dans sa *Philosophie des Judentums* de 1933, par exemple). Aussi est-il difficile de suivre l'auteur lorsqu'il reproche aux historiens de Maïmonide d'être trop « préoccupés d'idées modernes et de système » ; comme si les historiens de ce genre ne formaient pas précisément une heureuse exception. D'ailleurs ce reproche se retourne contre M. Bamberger lui-même, dont les analyses se ressentent fortement de certaines préoccupations systématiques bien

qu'elles ne soient pas précisément modernes : un kantisme moralisateur qui sent son XIXe siècle, mal dissimulé sous une *théorie des valeurs*. Le nom de Lotze, qui surnage tout à coup au cours de l'exposé, ne manque pas d'être significatif à cet égard.

C'est qu'au fond il importe moins de renoncer à tout esprit de système que de respecter les règles élémentaires sans lesquelles l'analyse d'un texte philosophique ne saurait être qu'unilatérale. Et, en ce qui concerne Maïmonide, il ne faut pas oublier que le *Guide des Égarés* est le point de rencontre de différentes traditions spirituelles souvent contradictoires. M. Bamberger a raison d'insister sur cette situation et de mettre en garde contre les tentatives d'interprétation trop impatientes d'harmonie.

L'intérêt du travail de M. Bamberger consiste à découvrir dans une certaine mesure les éléments de la pensée de Maïmonide. Ce qui redonne un regain d'actualité à la question de l'unité du système. Mais ici les conclusions sont d'ordre négatif : le « *Guide* » annoncerait un système indépendant par rapport à Aristote et au néoplatonisme, mais ne réussirait qu'à « montrer l'idée de ce système » (p. 130). Le développement concret de cette idée centrale ne serait marqué que par des demi-succès, des inconséquences et des contradictions qui, tout naturellement, remettraient « en question l'unité du système » (p. 128).

Résultat auquel amènerait surtout une analyse de la théorie de Dieu chez Maïmonide. Il y aurait là précisément, une « multiplicité non-systématique de points de vue ». Déjà la théorie des attributs — si décisive pour toute la pensée de Maïmonide — contiendrait au moins deux notions de Dieu ; celles-ci différeraient de la notion qui préside à la cosmologie de Maïmonide, laquelle, à son tour se distinguerait de celle qui est à la base de sa doctrine de la Providence (p. 9).

Si la théologie de Maïmonide aboutissait à quatre ou cinq notions disparates et contradictoires de la Divinité, la situation serait assez désespérée. En est-il ainsi en fait ? M. Bamberger ne prend-il pas pour des notions indépendantes et isolées des phases méthodologiques et préliminaires que traverse le développement du thème unique de Dieu ? Ne fractionne-t-il pas d'une façon quelque peu artificielle la vraie notion que Maïmonide se fait de Dieu ? Telle est en tout cas, l'impression que laisse son exposé.

A partir de l'unité absolue et de la transcendance divine, Maïmonide arrive à la théorie radicale des attributs négatifs. Le philosophe — car il s'agit bien d'une entreprise philosophique — dépouille les noms bibliques de Dieu de la forme extérieure, didactico-religieuse et positive, qu'ils revêtent pour ne voir dans les attributs de Dieu que la négation des imperfections ou privations correspondantes. Cette *via negationis* s'étend jusqu'aux attributs aussi formels que l'unité ou l'existence de Dieu. Les sources néo-platoniciennes de cette doctrine sont nettement perceptibles (Plotin et Proclus ; *Théologie d'Aristote* et *Liber de causis*).

Mais toute la question consiste à se demander si le sens de la théorie des attributs négatifs est épuisé par ses éléments néo-platoniciens. M. Bamberger, conformément à l'opinion répandue, répond par l'affirmative et en déduit la première notion de Dieu chez Maïmonide, la notion néo-platonicienne. Mais à côté, et comme indépendamment des attributs négatifs, Maïmonide admet aussi des attributs d'action et esquisse une interprétation *sui generis* de ce thème traditionnel. D'après M. Bamberger, il y aurait ici une nouvelle notion de Dieu dont le développement conséquent aboutirait au Dieu biblique, compris comme Personnalité morale.

Hermann Cohen (cf. *Charakteristik der Ethik Maïmuni*, 1908), a essayé de montrer les liens logiques et matériels qui rattachent étroitement dans la pensée de Maïmonide les attributs d'action aux attributs négatifs. Bamberger se refuse à les reconnaître. Et cependant sa critique de la théorie de Cohen apparaît comme peu convaincante et révèle la faiblesse de sa propre argumentation. C'est qu'en réalité son interprétation de la théorie de Maïmonide sur les attributs d'action suit la ligne tracée par Cohen. Des formules telles que « Dieu en tant Personnalité morale », les attributs divins en tant que « modèles » de l'action morale de l'homme, le « primat » du moral qui en découle, etc. — tout cela fait partie de l'attirail systématique de Cohen pendant la phase initiale de son judaïsme « platono-kantien ». Mais l'usage qu'en fait Cohen pour caractériser la pensée de Maïmonide (cf. pp. 51-55 ; cf. Cohen, article cité plus haut dans *Jüdische Schriften*, vol. III, pp. 255 et s., p. 271 et s.) présuppose un lien entre les attributs d'action et les attributs négatifs. Dans la mesure où Bamberger le conteste, son interprétation des attributs de l'action chez Maïmonide, tout en s'inspirant de Cohen, reste suspendue dans le vide. Des formules telles que « Dieu modèle de la moralité » perdent le sens précis qu'elles avaient chez Cohen pour devenir des jugements à contenu indéterminé. Pour les préserver de ce sort il ne suffit pas de faire intervenir Lotze ou la « théorie des valeurs ». Mais ce n'est pas tout. Bamberger laisse sans réponse une question capitale : en quoi consiste chez Maïmonide le problème de la « négation des privations » appliqué aux attributs ? Il ne suffit pas de renvoyer d'une manière générale au néo-platonisme. Il faut étudier la discussion de ce problème au moins chez les prédécesseurs arabes et juifs de Maïmonide. Bamberger ne l'a pas fait. Aussi ne dit-il pas que Maïmonide rejette la conception traditionnelle de la *negatio privationis* et au sens de double négation (David ibn Mervan, Al-Mokamer) et au sens de négation totale (par exemple : la pierre n'est ni aveugle, ni non-aveugle — Jehuda Halevi, Joseph ibn Zaddik). Or, l'intérêt de la conception personnelle de Maïmonide devient ici particulièrement aigu. De plus, dans l'esprit de Bamberger, on ne voit pas pourquoi Maïmonide rejette les attributs de relation et en quoi ils diffèrent pour lui des attributs d'action. L'histoire démontre que cette différence correspond à celle qui distingue les

attributs statiques, intransitifs, des attributs transitifs (cf. Joseph ibn Caspi dans son commentaire du *Guide*). Mais par là un pont est jeté entre les attributs d'action et de négation. Thomas d'Aquin l'a bien vu lorsque, dans sa polémique contre Maïmonide, il partait du caractère causal des attributs négatifs (*Quaest. Disput. De Potentia, Quaest.* VII, *art.* 7).

Dès lors apparaît le point central de la théorie des attributs chez Maïmonide : sa critique de la conception des « attributs par analogie » et sa théorie de l'équivocation absolue. Bamberger, fidèle à l'interprétation courante, ne remarque presque pas l'importance de tout ce thème. Le *Guide* débute par une analyse de la notion de l'analogie, de l'équivocation, etc. Dans cette philosophie du langage (*Grammatica Speculativa*) Bamberger n'aperçoit que des marques exégétiques (p. 11). Il ne fait qu'effleurer, et comme par hasard, le rôle que la théorie de l'équivocation de Maïmonide joue dans sa théorie des attributs en général (pp. 16, 18, 34, 40). Il se met même en pleine contradiction avec Maïmonide pour prêter aux attributs d'action un sens « analogique » (p. 44 : « nous l'appelons miséricordieux par analogie », cependant que p. 40 il dit : « Il n'y a aucune ambiguïté dans les concepts appliqués à Dieu et au monde. »)

Nous avons montré ailleurs que la théorie du «*sippuk*», contre laquelle lutte Maïmonide, n'est que la doctrine de l'analogie d'Alfarabi et d'Avicenne ainsi que d'Abraham ibn Daud. Tel n'est pas sans doute, l'avis de Bamberger. Or, la théorie de Maïmonide au sujet de la signification de la parole humaine sur Dieu est la clef de sa théorie générale des attributs divins. C'est pourquoi elle sert de cible aux attaques des auteurs qui l'ont suivi, juifs (Gersonides, Narboni, Crescas) et chrétiens (saint Thomas et l'auteur du Traité *De erroribus philosophorum*). Dès lors les attributs perdent leur caractère spécifiquement néo-platonicien. La négation de la privation, dénuée de sens, retrouve une signification positive ; mais, au lieu d'être tournée vers Dieu, elle est tournée vers l'homme. Or, cette orientation constitue à son tour le caractère fondamental des attributs d'action ; ils ont une fonction pratique qui fait d'eux un appel adressé à l'homme. Mais, avec cette fonction désormais transitive, les attributs d'action peuvent être compris et surtout « réellement fondés » (*bene fundatum*), à condition que la raison philosophique accomplisse un détour qui est précisément l'ignorance théorique de Dieu. En elle réside la fonction transitive des attributs de négation. La théologie négative de Maïmonide ne justifie donc pas une interprétation disposée à admettre des notions disparates ou contradictoires de Dieu. Mieux encore : c'est d'elle que partent les fils conducteurs susceptibles de faire comprendre les notions de Dieu que Maïmonide développe dans les autres parties du *Guide* ; dans sa cosmologie et sa théorie de la Providence.

Aussi la thèse fondamentale de Bamberger sur la multiplicité d'atti-

tudes dans la pensée de Maïmonide, sa prédilection pour un certain fractionnement de la notion de Dieu, son jugement sur les ruptures et les contradictions au sein du système, sont-ils conditionnés en grande partie par l'insuffisance des analyses trop souvent attachées aux mots et n'atteignant pas la vraie profondeur des problèmes. Ce qui ne veut pas dire que Maïmonide soit exempt de contradictions : son aristotélisme revêt des formes plus éclatantes encore que celles qu'on lui trouve dans certaines formules, comme par exemple Première Cause ou Forme Suprême. Mais relever des contradictions formelles dans un système médiéval, c'est-à-dire entièrement déterminé par le conflit inévitable entre la sagesse grecque et la révélation biblique — c'est enfoncer des portes ouvertes. Mais ces contradictions ou d'autres plus profondes encore ne peuvent point apparaître là où Bamberger les cherche ; elles sont extérieures au plan où les éléments aristotéliciens de la pensée de Maïmonide s'opposent à ses éléments platoniciens. Bamberger fait sienne la thèse de Cohen sur le platonisme de Maïmonide (cf. article cité plus haut) ; thèse approfondie par les recherches de Léo Strauss sur le prophétisme chez Maïmonide. La conception personnaliste ou volontariste de Dieu (pp. 51, 81), « la moralité en tant qu'essence de Dieu » (p. 112) et enfin le « système de la liberté » — tous ces caractères dont se sert Bamberger pour décrire Maïmonide nous éloignent bien d'Aristote, mais nous rapprochent peu de Platon. Ils ne correspondent guère aux « notions du système platonicien » comme le suppose Bamberger (p. 55).

De telles formules témoignent plutôt de la base biblique de la pensée de Maïmonide. Il est tout naturel que dans leur indétermination elles ne soient pas pleinement adéquates au contenu de la foi biblique, qui est celle de Maïmonide, et qu'en tout cas, elles ne la résument pas. C'est pourquoi la question du platonisme ou de l'aristotélisme de Maïmonide et les contradictions qui en dépendent ne concernent que les problèmes secondaires ou les analyses accessoires qu'imposent les questions primordiales. La contradiction fondamentale du système de Maïmonide consiste dans le fait que le Dieu de la Bible n'est le Dieu d'aucune philosophie. Maïmonide le savait aussi bien que Jehuda Halevi et que tout le Moyen-Age. Mais pour un penseur médiéval l'unité du système philosophique s'accommode d'une telle contradiction. D'autant que la notion de l'Unité d'un système ne se mesure pas à l'indice élémentaire et purement formel de la non-contradiction.

Jacob Gordin.

Leo Strauss. *Philosophie und Gesetz.* Berlin, Schocken Verlag, 1935, 122 p.

La conception de la Loi révélée ayant eu cours dans la philosophie islamique et judéo-arabe, dite aristotélicienne, est le thème central du livre de M. Strauss. Ce thème est ici renouvelé. L'intégration du fait de la révélation dans un système philosophique, tentée par les penseurs

juifs (mieux étudiés que les arabes) avait communément été envisagée sous l'angle de la philosophie religieuse ou de l'éthique et non de la politique, dont pourtant, selon la division médiévale des sciences, elle relève. D'où impossibilité de découvrir la source première de la prophétologie islamique et juive, qui fut — c'est la thèse centrale de ce livre — la politique de Platon.

L'influence très profonde exercée par la *République* et les *Lois* sur les doctrines médiévales en question, établie grâce aux confrontations de textes que M. Strauss a opérées et aux témoignages d'auteurs arabes qu'il relève, ne pourra désormais, à mon sens, faire objet de doute. Toutefois, ce n'est pas de cette influence, ainsi mise en lumière, que M. Strauss se prévaut au premier chef pour revendiquer, comme il le fait, pour des philosophes, qui, pour la plupart, étaient des fidèles d'Aristote, le titre de Platoniciens. A l'appui de son assertion il invoque la conception que ces philosophes avaient de l'autorité qui, légitimement, revenait à la révélation, la conviction qui était la leur (et qu'attestent les écrits d'Averroès et de Maïmonide, et, non sans ambiguïté, ceux de Gersonide) : la philosophie est tenue de justifier devant la Loi son droit de d'exister. M. Strauss soutient que, favorisés par les circonstances historiques, les falâsifa ont pu réaliser une exigence fondamentale de Platon : la responsabilité du philosophe devant l'État, cet État qui, en pays d'Islam, était, en fait comme en droit, fondé par un prophète. C'est en théorie de la prophétie que s'est transformée, ainsi que le montre ce livre, la conception platonicienne du roi-philosophe, développement qui s'ébauche déjà dans l'antiquité (et dont M. Strauss dans son exposé brûle quelque peu les étapes).

Le Prophète, selon la doctrine médiévale, est, de par la puissance de son imagination, supérieur au philosophe dont il égale ou dépasse la science. Sa législation, œuvre dont le philosophe est incapable, est nécessaire à l'existence continue du genre humain [1]. Les Écritures révélées contiennent les vérités philosophiques présentées sous une forme figurée, la seule accessible au vulgaire. Quant au philosophe, il est, de par la Loi, dans l'obligation de philosopher. Un devoir non moins impérieux lui interdit de divulguer les arcanes philosophiques au commun des hommes, incapables de les comprendre [2].

M. Strauss marque les nuances différentes que prennent ces doctrines communes chez divers auteurs, son point de départ étant la prophétologie de Maïmonide, qu'il situe par rapport aux théories parallèles d'Al-Fârâbî et d'Avicenne. Il indique de même l'intérêt que présente la conception divergente de Gersonide, qui limite l'activité du prophète à la divination.

1. Théorie qui se retrouve dans les talwîhât de Suhrawardî Maqtûl.

2. Doctrine, dont on trouve le pendant chez Proclus qui, selon Marinus, appelait de ses vœux la disparition — au moins temporaire — de tous les livres des Anciens — sauf les *Oracles chaldéens* et le *Timée* — les jugeant nuisibles aux profanes.

Les remarques qui suivent n'ont pas d'intention critique. Elles présentent quelques observations sur des sujets traités ou effleurés dans ce livre et essaient d'indiquer une partie des problèmes, qui, par suite de l'orientation neuve que M. Strauss a su donner à ses recherches, se posent avec le plus d'acuité. Parmi ceux-ci une place de choix doit être assignée à la question du rapport qui a existé entre la prophétologie des falâsifa, seule étudiée par M. Strauss, et les doctrines des sectes chî'ites. Ainsi la ressemblance, signalée par M. Asin Palacios, qu'offre, jusque dans le détail, avec les doctrines des falâsifa, la théorie de la mission politique des prophètes exposée par Jâhiz [1], auteur antérieur à Al-Fârâbî, et tirée vraisemblablement de sources chî'ites, prend une nouvelle importance. D'abondants développements consacrés au même sujet se trouvent dans les écrits 'ismaëliens (Abû Hâtim Râzî) dès la première moitié du xe siècle. Il m'est impossible de m'étendre ici sur l'intérêt que présentent, pour le sujet traité par M. Strauss, les conceptions politiques des Ikhwan al-Safâ', dont les différences d'avec les théories politiques des falâsifa (surtout des falâsifa postérieurs) sont aussi suggestives que les ressemblances. Cependant je voudrais faire remarquer combien leur but, explicitement avoué, d'amener la majorité des hommes par des initiations graduelles à la connaissance des vérités philosophiques ésotériques contraste avec la notion qu'Averroès ou Ibn Tufayl se font du devoir du philosophe ; opposition qui n'est point fortuite.

Les Arabes ont connu les *Sommes* de la *République* et des *Lois* composées par Galien et qui sont aujourd'hui perdues. Il est possible qu'elles aient préparé le nivellement des idées platoniciennes dont parle M. Strauss. Un passage de la *Somme* de la *République* conservé par Abu' l-Fidâ' [2] affirme l'utilité, prouvée par l'exemple des Chrétiens, de la méthode allégorique pour l'instruction du commun des hommes incapables de suivre une démonstration. Cette opinion concorde avec les théories des falâsifa sur la valeur pédagogique des Écritures révélées [3].

Je n'ai pu indiquer que quelques-uns des problèmes soulevés par ce livre fécond, riche en aperçus — et en sous-entendus. J'ai dû notamment passer sous le silence tout ce qui a trait à la philosophie moderne.

1. *Al-Oisâla fî bayân madhâhib al-Chîa*, ap. *majmu'at-vasâ'il*, p. 182 sqq. Un point de détail : la distinction de grade que Maimonïde établit entre Moïse et les autres prophètes a pu — en partie — dériver de la théorie islamique qui différencie entre le *rasûl*, inaugurateur d'une nouvelle Loi et le *nabî*, ayant lui aussi la faculté d'opérer des miracles, et dont la fonction se réduit à l'avertissement et à l'annonciation de la venue d'un nouveau *rasûl*, théorie énoncée par Jâhiz, *l. c.* et qui, quelquefois compliquée par la multiplication des catégories des prophètes, est fort répandue. L'unicité de la prophétie de Moïse, enseignée par Maïmonide, découle de l'impossibilité de l'abrogation de la Loi, thèse fondamentale de l'apologétique juive.

2. *Al-tawârîkh al-qadîma*, p. 108 ; cf. IBN AL-ATHÎR, *al-kâmil fi'l-ta'rîkh*, I, 233 ; — IBN ABI-OSAYBI'A, I, 76 sq ; — KALBFLEISCH ap. *Festschrift Theodor Gompevz*, p. 96 sq.

3. La Somme des *Lois* composée par Al-Fârâbî que mentionne M. Strauss a pu être calquée sur l'écrit de Galien, dont elle porte le titre arabe.

Dans son introduction M. Strauss esquisse l'évolution, que l'attitude juive envers la religion révélée a subi depuis la Philosophie des Lumières. Selon lui, pour sortir de l'impasse où se trouve le Juif contemporain, le platonisme médiéval redécouvert offrirait — peut-être — une voie d'issue.

S. PINES.

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

C. OTTAVIANO. *Un brano inedito della* Philosophia *di Guglielmi di Conches.* (Collezione di testi philosophici inediti e rari), in-8°, p. 60, Napoli, A. Morano, 1935.

Le texte publié par M. Ottaviano est fort intéressant. Il correspond aux vingt premiers chapitres de la *Philosophia* publiée par Migne (*P. L.*, v. CLXXII) mais en diffère sensiblement. Il est, notamment, plus développé et contient, ainsi que très justement le remarque M. Ottaviano, maintes choses fort intéressantes : une classification des sciences, de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, etc.

L'édition est basée sur le ms N. 59 sup. (du XIIe siècle) de la Bibliothèque Ambrosienne, découvert par M. Ottaviano en 1929 déjà et les deux ms de Munich (*Clm.* 18125 et 23529) signalés par M. Ostler (du XIVe et du XVe).

A. KOYRÉ.

Aus der Geisteswelt der Mittelalters. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 2 vol. 8°, pp. XXXV + 1475, Aschendorf, Münster, 1935.

Il est évidemment impossible de résumer dans les limites d'un compte-rendu les soixante-dix-sept articles de ces deux énormes volumes. Tout ce qu'on peut faire, c'est en signaler l'exceptionnelle richesse et essayer d'en donner un aperçu, genre table des matières.

Le vol. I contient tout d'abord une liste de collaborateurs : à quelques exceptions près, l'ensemble des médiévistes contemporains ; et une bibliographie des livres et articles de Mgr Grabmann, laquelle contient 208 (deux cent huit !) numéros.

Passons maintenant aux articles. Une première partie, consacrée aux Ms et Bibliothèques, contient les contributions suivantes : K. BALIČ, *Sur les vieux ms de la bibliothèque des Dominicains à Raguse* (*Dubrovnik*) ; 2. J. DESTREZ, *L'outillage des copistes du XIIIe et du XIVe siècles*, décrit deux petits instruments curieux dont se servaient les copistes du M. A. pour marquer l'endroit où ils s'étaient arrêtés dans leur travail ; 3. P. LEHMANN, *Einteilung und Datierung nach Jahrhunderten*, décrit

l'histoire de la formation de notre méthode de dater les ms selon le « siècle » auquel ils appartiennent ; 4. G. MERCATI, *Altri codici del sacro Convento di Assisi nella Vaticana.* M. Mercati qui, en 1924, avait déjà décrit (dans les *Mélanges Ehrle*) une cinquantaine de ms de la Vaticane, provenant du Convento d'Assisi, en décrit encore deux douzaines d'autres, de la même provenance ; 5. M. DE POORTER, *Les Manuscrits des Sentences de Pierre Lombard à la Bibliothèque de Bruges* ; 6. M. Paul RUF, *Die älteste Handschriften bestande der Ingoldstädter Artistenfalcultät,* retrace, d'après un catalogue de l'année 1492, l'histoire des 53 *codices* de la faculté des Arts d'Ingolstadt. 32 de ces *codices* sont à Munich ; 7. A. WALZ, *Vom Buchwesen im Predigerorden bis zum Jahre* 1280, étudie les règlements et usages concernant la lecture, la possession, la fabrication des livres chez et par les Dominicains. Notons que les œuvres de saint Thomas ne sont mentionnées qu'à partir de 1278. Notons également que les frères ne devaient pas étudier, mais seulement prendre connaissance des œuvres philosophiques ; et que les professeurs, qui devaient être munis de livres, avaient le droit de les emporter avec eux lorsqu'ils étaient envoyés dans une autre province. M. Walz insiste avec raison sur les difficultés matérielles — cherté et rareté des livres — que devaient vaincre les savants du M. A.

La partie II, consacrée à l'*Allgemeine Geistesgeschichte* (Histoire générale des Idées) contient deux articles. 8. M. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik.* La pensée philosophique, comme tout autre d'ailleurs, a tendance à commettre deux erreurs que M. Hirschberger appelle « analogie de la prédication » et « supposition absolue ». La première consiste dans le fait que l'on conserve un *terme* en modifiant sa signification ; la seconde, dans le fait que, dans une notion complète on choisit un groupe limité d'attributs en le posant comme « absolu » et « essentiel ». La critique historique, c'est-à-dire l'étude et l'analyse de l'histoire de la formation et de la constitution des concepts philosophiques, en remontant à leurs origines, et en dévoilant l'attitude originaire de l'esprit qui les a formés, est en même temps une critique systématique de ces concepts. Elle a donc une valeur positive pour la philosophie. Ce qui est démontré par l'analyse des notions platoniciennes du *bien* et de la *cause* : toutes les deux ont leur source dans une pensée « technique » (pratique). Constatation qui en est en même temps l'éclaircissement et la critique. 9. M. J. P. STEFFER, *Ueber einige Grundformen metaphysisch-religiösen Lebens und Weltdeutung,* établit l'existence de cinq attitudes typiques de l'homme, cinq « mondes » : *a*) l'attitude « magique » du primitif ; *b*) l'attitude « logique » du grec ; *c*) l'attitude indienne dont la base est l'expérience douloureuse de l'existence ; *d*) l'attitude idéaliste et *e*) l'attitude chrétienne, qui a la supériorité sur toutes les autres, car elle est libre des étroitesses unilatérales de celles-ci.

La partie III est consacrée à l'histoire de la philosophie et de la théo-

logie patristique et haut-médiévale. Nous allons énumérer les articles qui la composent, en résumant ceux qui intéressent l'histoire de la philosophie proprement dite. 10. J. GEYSER, *Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntniss der menschlichen Seele* : l'esprit humain se connaît dans le verbe qu'il forme lui-même en partant de la *notitia* (immédiate) qu'il a de lui-même. 11. E. GILSON, *Maxime, Érigène, Bernard* : le texte fameux où saint Bernard compare l'âme déifiée au fer rougi par le feu et à l'air illuminé par la lumière (*De Diligendo Deo*, X) est rapproché par M. Gilson de textes analogues de J. S. Érigène (*De div. nat.*, I, 10) qui use des mêmes comparaisons et images, qu'il emprunte, dit-il, à Maxime le Confesseur. Que saint Bernard les ait, lui aussi, empruntées à Maxime ou à J. S. Érigène, il n'en reste pas moins que tous les trois les emploient dans le même sens. « Si Scot Érigène doit être considéré comme le représentant d'un mysticisme hétérodoxe et panthéiste, en dépit de tout ce qu'il pense et dit », on est obligé de traiter de panthéistes aussi bien saint Maxime que saint Bernard. On sait que des historiens modernes (Harnack) sont allés jusque là. Or, remarque M. Gilson, Hughes de Saint Victor reproche, au contraire, à J. Scot d'*outrer la transcendance* divine et de rendre Dieu inaccessible à l'homme. Il va de soi que c'est celui-ci qui a raison et alors, bien loin de faire d'Érigène un mystique panthéiste, ne faudrait-il pas dire plutôt qu'il ne l'est pas assez ? 12. G. LEIDINGER, *Ludovicus Pius*. 13. E. EICHMANN, *Das Verhältniss von « Cencius I » zu « Cencius II »*. 14. B. BISCHOFF, *Aus der Schule Hugo von St. Victor*, signale dans le *Cod. Rehdigeranus* 61 de la Bibl. de Breslau des fragments d'une œuvre d'un certain Laurentius, autrement inconnu, disciple de Hughes. 15. G. MORIN. *Un traité inédit d'Achard de Saint Victor*, publie, d'après le ms 1002 (942) de la Bibl. Mazarine, un petit traité *De discretione animae, spiritus et mentis*, d'A. de Saint Victor, second abbé de la célèbre abbaye, « personnage peu connu aujourd'hui, mais qui compta parmi les théologiens les plus distingués de son temps ». 16. M. OSTLENDER, *Die Theologia « Scholarium » des Peter Abaelard. La Theologia « Scholarium »* (habituellement appelée *Introductio ad theologiam*, titre certainement postérieur à Abélard), contrairement aux assomptions généralement admises, n'a jamais contenu que les trois livres que nous en possédons. Par contre, l'étude attentive des ms a permis à M. Ostlender de constater que cette *Theologia* fut de la part d'Abélard lui-même objet de plusieurs remaniements successifs, remaniements qui ont eu pour raison le désir d'Abélard de tenir compte des — et de répondre aux — critiques, fort violentes, qui lui furent adressées. Le texte imprimé par F. d'Amboise (*Petri Abelardi Opera*, Parisiis, 1616), et reproduit par Cousin et Migne (P. L., CLXXVIII) représente la quatrième rédaction de l'œuvre. La cinquième, et la plus importante, puisque dernière, est celle du *Cod.* 296 du Balliol College. 17. M. DE WULF, *Le panthéisme chartrain*, étudie Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras et montre que ni l'un, ni l'autre ne furent monistes ou

panthéistes. (Si l'on continue ainsi le panthéisme n'aura bientôt plus de représentants). 18. J. M. PARENT, *Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XIIe siècle*, étudie une *Somme* anonyme de la fin du XIIe s. qui présente une doctrine formée sous l'influence d'Alain de Lille, du Pseudo-Denis, et de Jean Scot Érigène, cité plusieurs fois, et en édite le prologue d'après le ms du *British Mus. Kings Library*, 9, E, XII. — 19, A. TETAERT. *Le liber pœnitentialis de Pierre de Poitiers*. 20. S. LANDGRAF, *Die Sentenzen des Magister ignotus*, montre la dépendance de ces *Sentences* de celles de Pierre Lombard. 21. M. WEISWEILER, *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen der Petrus Lombardus*. Cette glosse, retrouvée par M. Weisweiler dans un ms provenant de Poitiers de la Bibl, de Munich (*Clm.* 22288), contient, outre les passages de la glosse de Petrus Comestor (que M. W. appelle Manducator), des citations d'un certain Paganus, autrement inconnu.

La partie IV, est consacrée au bas moyen-âge. 22. J. DE GHELLINK, *Patristique et argument de tradition au bas moyen-âge*. Article extrêmement intéressant. M. de Ghellink nous montre, — et nous explique — une situation à première vue tout à fait paradoxale : tandis que, d'une part, le nombre de ms patristiques (fort respectable dans les bibliothèques dès l'âge carolingien) augmente tout le temps, les pères sont de moins en moins lus et utilisés par les théologiens médiévaux, qui se bornent de plus en plus à puiser leur érudition dans les florilèges, les *catenae*, les recueils d'*auctoritates* et les *tabulae originalium*. Ce mouvement qui commence assez tôt (les maîtres du XIIIe siècle se contentent habituellement des textes réunis par Pierre Lombard, la *Concordia* de Gratien et la *Glossa ordinaria* de Walafried Strabo), aboutit au XVe siècle à la constitution des *Libri auctoritatum*, dont « l'époque des incunables recueillera l'héritage... en livrant à l'impression, avant 1501, plus de trente éditions' d'*Auctoritates*... prises habituellement à des philosophes et à des profanes ». Ce recul de l'érudition et de l'étude des pères (et des philosophes) s'explique, curieusement, par l'exagération de la notion même d'*Auctoritas*. 23. G. THÉRY, *Thomas Gallus et les Concordances bibliques*. 24. P. WILPERT, *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des XIII Jahrhunderts*, étude rapide de la question sur la nature et le rôle de l'intellect agent. 25. G. LACOMBE, *Alfredus Anglicus in Metheora*, publie quelques spécimens du commentaire d'Alfred de Sareshel *in Metheora*, qu'il a retrouvé dans un ms anonyme de la Bibl. du Chapitre de Durham (C. III, 15). Un autre ms fut identifié par Mlle Marthe Dulong dans le ms lat. 7131 de la B. N. 26. A. BIRKENMAJER, *Eine wiedergefundene Uebersetzung Gerhards von Cremona*. Il s'agit de la traduction d'un résumé de la *Physique* d'Aristote par Alfarabi, que l'on croyait perdu. Mlle Wingate l'a retrouvé dans un ms d'Assisi (Bibl. Communale N. 663). M. Birkenmayer l'avait trouvé déjà en 1920, dans un ms de Graz, ms II, 482, et, plus tard, avec Mgr Lacombe,

dans le *cod. Lips. Univ.* 1341 ; enfin, à Séville (Bibl. Colombina, 5, 6, 14 du. XIII) et nous en donne le texte. 27. P. GLORIEUX, *Pour jalonner l'histoire littéraire du XIII*e *siècle.* Remarques très pertinentes sur les moyens de dater les œuvres qui ne le sont pas, et les critères que l'on peut et doit utiliser à cet effet. 28. A. MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne et la providentia divina,* étudie les efforts de G. d'Auvergne de défendre la providence divine, générale et spéciale, en face d'adversaires qui invoquent la puissance de la Nature. La Nature, objecte G. d'Auvergne, n'est ni un maître ni un livre. Elle ne sait rien, et ne peut rien enseigner. La nature (il s'agit le plus souvent de l'instinct animal), et sa téléologie, ne peuvent avoir leur source qu'en Dieu. 29. P. MANDONNET, *La « Summa de Poenitentia Magistri Pauli presbiteri S. Nicolai ».* 30. F. MUNLE, *Die essentiellen Grundlagen der trinitarischen Innenlebens.* 31. P. H. DAUSEND, *Das opusculum super missam des Fr. Wilhelm von Melitona und die entsprechenden Stellen in der Summa Theologica Alexander von Hales.* 32. B. GEYER, *Die Ursprüngliche Form der Schrift Alberts des Grossen De Animalibus nach dem Kölner Autograph.* Albert le Grand avait commencé à écrire une *De natura et origine animae* et l'a incorporée ensuite (au cours du travail) au *De animalibus.* En appendice, M. Geyer publie un cap. resté inédit de l'autographe d'Albert le Grand. 33. H. KULLE, *Zum Problem des Summa theologica und der Sentenzenkommentars Alberts des Grossen.* La *Summa theologiae* n'est pas, ainsi qu'on l'admet généralement, l'œuvre de la vieillesse d'Albert le Grand. Elle correspond, au contraire, au deux premiers livres du *Commentaire des Sentences* et n'est qu'un assemblage de matériaux datant de l'époque du *Commentaire.* Ni le titre, ni la division ne sont d'Albert le Grand lui-même. 34. O. LOTTIN, *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque.* Étudiant les citations de l'Éthique dans l'œuvre d'Albert le Grand, Dom Lottin aboutit à la conclusion que *a*) Albert le Grand possédait (outre la traduction fragmentaire ci-dessous), une autre traduction partielle non encore repérée et n'a utilisé la traduction intégrale (de Grossetête) qu'en rédigeant le l. IV des *Sentences.* Ce qui permet de dater cette traduction avec plus de précision : non pas *vers* 1250 mais : avant 1249. Autres conséquences : Albert le Grand se fixe à Paris vers 1342-43 ; le *De Anima* est postérieur aux *Sentences.* En appendice Dom Lottin édite la traduction fragmentaire de l'*Éthique* repérée par Mgr Pelzer dans le ms Vat. Borg. 108. 35. A. STOHR, *Zur Erbsündenlehre Alberts des Grossen.* 36. I. BACKER, *Der Aufbau der Christologie Ulrichs von Strassburg.* 37. K. FECKES. *Das opusculum der Hlg. Thomas von Aquin « De ente et Essentia » im Lichte seiner Kommentare,* énumère les commentaires scolastiques du célèbre opuscule. 38. H. MEYER, *Thomas von Aquino der Interpret der aristotelischen Gotteslehre.* Saint Thomas a lu Aristote en chrétien et ne l'a jamais compris. 39. L. BAUR, *Die Form der Wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquino.* 40. Léon NOËL, *La critique du jugement selon saint Thomas,* insiste sur le caractère empiriste de l'épis-

témologie thomiste ; la connaissance immédiate — a priori — des relations entre les termes présuppose la connaissance des termes donnés dans et par l'expérience. 41. A. Mitterer, *Der Wärmebegriff des hl. Thomas nach seinem physikalischem Weltbild und dem der Gegenwart,* pense que la conception aristotélico-thomiste et la conception moderne sont, toutes les deux, conséquentes et exemptes de contradiction. Estime cependant que cela ne préjuge pas de leur vérité, et qu'il est, et reste, une question... laquelle des deux connaît mieux les faits et les expose d'une façon plus exacte (*sic*).

Vol. II. 42. Th. Ohm, *Thomas von Aquin und die Heiden und Mohammedanermission.* 43. M. Wittmann, *Thomas v. Aquin und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander Verglichen.* 44. G. Hæfele. *Constantin von Schätzler über die Mission des hl. Thomas für unsere Zeit.* 45. E. Hocedez, *La philosophie des Quodlibet de Pierre d'Auvergne.* Pierre d'Auvergne, dans lequel on n'avait souvent vu que le reflet de saint Thomas, est, ainsi que le montre M. Hocedez, un penseur assez indépendant. Ainsi il rejette la distinction réelle entre l'essence et l'existence (s'écarte-t-il par là de saint Thomas ?) ainsi qu'entre l'âme et ses facultés. Il suit parfois — mais pas toujours — Godefroi de Fontaines, et se rapproche mainte fois d'Henri de Gand. Ce qui l'amène, cependant, à adopter des solutions assez contradictoires : ainsi il admet à la fois un intellect agent séparé et un intellect agent faculté de l'âme ; ou à ne pas en adopter du tout : ainsi dans le débat sur l'autodétermination de la volonté. 46. G. Engelhardt, *Die Lehrrichtung der Cod. Par. Bibl. Nat.* 16047. *Ein Beitrag zum Augustinismus der Hochscholastik.* 47. F. Delorme, *Quodlibet et Questions disputées de Raymond Rigaut, maître franciscain de Paris, d'après le ms* 98 *de la Bibl. Comm. de Todi,* publie les tables des questions des neuf *quolibet* et des questions disputées de R. Rigaut. 48. F. Van Steenberghen, *Un commentaire averroïste, anonyme et inédit, du Traité de l'âme.* Le commentaire en question se trouve dans un *Codex* (ms 275) du Merton Collège (pièces 5, 6 et 7). M. Van Steenberghen le décrit et publie « à titre de spécimen », une des questions (6e du l. I). 49. M. D. Chenu, *Le traité « de Tempore » de R. Kildwardby,* décrit et analyse « un traité, jusqu'ici inconnu de R. Kilwardby.... C'est... Aristote avec ses commentateurs arabes qui fournit la trame de ce *de tempore,* sauf pour les questions sur l'*aevum* et l'éternité (dont, selon Albert le Grand, les péripatéticiens n'ont presque pas parlé), et... ce très fervent augustinien Kildwardby opte, lui aussi, pour le réalisme physique d'Aristote.... » Le traité de Kildwardby, (*ms Cotton, Vitellius A I* du Brit. Mus.) se compose de 23 *quaestiones* dont M. Chenu publie la première *in extenso* et le reste en partie. 50. J. Koch, *Studien zur Handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus de erroribus philosophorum.* 51. B. Jansen, *Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi.* Excellent exposé, très dense et très clair, de la doctrine d'Olivi, augustinien ferme et convaincu, qui admet cependant certaines

interprétations aristotélisantes (*rationes seminales*, etc.) dans son augustinisme. Bref, un véritable précurseur de Duns Scot. 52. M. Schmaus, *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar.* Le *Commentaire des Sentences* d'Augustinus Triumphus se trouve dans un ms de la Bibl. Municipale de Troyes. M. Schmaus nous donne la table des questions du l. I, un exposé de la doctrine, pas trop originale, à vrai dire, et le texte des passages les plus importants. 53. J. Kürzinger, *Zur Deutung der Johannestaufe in der Mittelalterlichen Theologie.* 54. E. Longpré, *Une Reportation inédite du B. Duns Scot; le ms Ripoll.* 53, édite une question *Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae.* 55. I. Kaup, *Duns Scotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis.*

Partie V. La fin de la Scolastique et temps modernes. 56. C. Bœckl, *Die Bedingtheiten der deutschen Mystik des Mittelalters.* « Le peuple allemand est par nature particulièrement doué pour l'intériorisation », ce qui se voit dans la fidélité de l'allemand à son maître. « En outre, une tendance au mépris du monde et au renoncement au monde est innée à l'Allemand. » Textuel ! 57. R. Egenter, *Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert* rappelle fort opportunément que cette idée n'est pas allemande, vu qu'elle fut développée par saint Thomas et bien d'autres. 58. F. Doelle, *Die Rechtstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart.* 50. Mgr A. Pelzer, *Guillaume de Lens (de Levibus), frère prêcheur de Toulouse.* La seule œuvre philosophique de G. de Lens semble être un commentaire du *Liber de Causis.* 60. J. Stufler, *Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von Saint-Pourçain.* 61. K. Michalski, *La révocation par frère Barthelémi de 13 thèses incriminées.* 62. F. Pelster, *Ein Gutachten aus dem Eckehart-Process in Avignon.* Le texte que publie M. Pelster, repéré par Mgr Mercati dans le ms Cod. Vat. lat. 3899 est une conclusion d'une commission de théologiens d'Avignon, contenant les propositions condamnées, les raisons justifiant la condamnation, la justification d'Eckhart et une réponse brève à cette justification. On n'a pas besoin d'insister sur l'intérêt de cet écrit. 63. J. Lechner, *Johannes von Rodington, O. F. M., und sein Quodlibet de Conscientia,* intéressant comme témoin de la persistance de l'augustinisme et de l'influence anselmienne à Oxford. 64. B. M., Xiberta, *Fragmenti d'una qüestio inèdita de Thomàs Brodwardine (ms Vat. lat.* 813, ff. 13*-20*) : *Utrum Deus habeat praescientiam futurorum contingentium od utrumlibet.* 65. C. J. Jellouschek, *Ein mittelalterliches Gutachen über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache.* 66. A. Lang, *Iohann Müntzinger, ein schwäbischer Theologe und Schulmeister am Ende des XIV Jahrh.* 67. E. Vansteenberghe. *Un « programme de vie » vers la fin du Moyen Age. Le « de Exercitio proficientium » de Pierre d'Ailly.* Cette œuvre que l'on n'a jamais pu retrouver serait identique à celle que l'on trouve sous le titre de *tractatus devotus* à la Bibl. de l'Université

de Liège (n. 389). M. Vansteenberghe nous en donne le texte latin et sa traduction (contemporaine) française. 68. L. MEIER. *Der Erfurter Franziskanertheologe Johannes Bremer und der Streit um das Wilsnacker Wunderblut*. 69. G. HEIDINGSFELDER, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance* (Petrus Pomponatius † 1525). Article fort intéressant. M. Heidingsfelder relate l'histoire des luttes provoquées par la publication du *De Immortalitate Animae* de Pomponace. Pomponace, on le sait bien, fut attaqué de tous les côtés. M. H. nous montre combien la situation des combattants était complexe et confuse : Duns Scot n'avait-il pas affirmé l'impossibilité de prouver l'immortalité par la raison, et Cajetan n'avait-il pas adopté une interprétation d'Aristote contraire à celle de saint Thomas ? *Perturbatur protinus his auditis predicatorum tota familia....* 70. F. STEGMÜLLER, *Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez*. 71. A. GEMELLI, *La posizione di G. B. Vico nella storia del pensiero*. 72. M. BUCHNER, *Zur Geschichte der Frühzeit der Universität München*.

Partie VI. Théologie byzantine et occidentale. 73. F. DÖLGER, *Die zwei byzantinischen Fahnen im Halberstadter Domschatz*. 74. M. RACKE, *Thomas von Aquino im Welturteil eines byzantinischen Theologen* (Demetrios Kydones). 75. L. MOHLER, *Bessarionis De Sacramento Eucharistiae*, erstmalige Ausgabe des griechichen Textes. Un appendice contient encore les articles suivants : 76. L. WENGER, *Suum cuique in antiken Urkunden* ; 77. H. FINKE, *Das Problem des gerechten Krieges in der Mittelalterlichen theologischen Litteratur*.

D'admirables index : *a*) des ms cités ; *b*) des noms propres et *c*) des matières font de cette publication monumentale un instrument de travail des plus précieux.

A. KOYRÉ.

JOS. DE VRIES. *De cognitione veritatis. Textus selecti* S. THOMAE AQUINATIS (Opuscula et Textus historiam ecclesiae ejusquam vitam ac doctrinam illustrantia. Series scolastica edita curantibus M.-M. Grabmann et J. Pelster, S. J. Fasc. XIV). In-12°, p. 60, Münster, Aschendorf, 1933.

B. ROSENMÖLLER. *Philosophia S. Bonaventurae textibus ex ejus operibus selectis illustrata* (Opuscula et textus, etc., series scholastica, fasc. XV). 12°, p. 64, Münster, Aschendorff, 1933.

J. STEGMULLER. ROBERTI KILWARDBY, *O. PR. De Natura Theologiœ* (Opuscula et textus, etc..., fasc. XVII). In-12°, p. 56, Münster, Aschendorff, 1935.

L'éloge de la petite collection de *textes et opuscules* dirigée par MM. Grabmann et Pelster n'est plus à faire. Une série de textes intéressants et importants (dont maints inédits) a été, grâce à leur diligence, mise à la portée de tout le monde. Les trois fascicules que nous avons sous les

yeux ne seront pas moins bien accueillis que ceux qui les ont précédés.

M. de Vries nous donne, en effet, le texte, si important pour l'épistémologie thomiste, de l'art. 9 de la qs. I des *Quaest. disp. de Veritate* (et nous le donne selon le ms Vat. lat. 781 qui nous offre l'autographe de S. Thomas) auquel sont joints des passages, tirés des autres œuvres de S. Thomas, capables de l'éclairer et d'en préciser le sens : des passages tirés des deux *Sommes*, du *Commentaire des Sentences*, du *Commentaire de la Métaphysique*, des *Quaest. disp. de Veritate, de Potentia*, etc. Le choix est fort bien fait. Trop bien fait même, car il pourrait inciter les étudiants (ainsi que cela s'est produit à la fin du moyen âge) de négliger de recourir aux œuvres citées elles-mêmes.

On pourrait exprimer la même crainte au sujet de l'opuscule de M. Rosenmöller qui réunit les textes de S. Bonaventure, tirés de son *Commentaire des sentences*, des *de Reductione artium ad Theologiam, De Scientia Christi*, de l'*Itinerarium mentis in Deum, De mysterio trinitatis*.

On ne peut, au contraire, que se réjouir de voir M. Stegmüller nous donner la *questio de natura theologiae* de R. Kilwardby. C'est, en effet, une œuvre inédite (le prologue du *Commentaire des Sentences* de R. Kilwardby), et, étant donné le rôle important joué par Kilwardby dans la lutte contre l'avènement du thomisme (Kilvardby, en effet, bien que dominicain, avait condamné, comme archevêque de Cantorbéry, maintes thèses de S. Thomas qui effrayaient son augustinisme), d'un intérêt capital.

A. K.

P. Glorieux. *La littérature quodlibétique*, II (Bibliothèque Thomiste, v. XXI), 8°, p. 388, J. Vrin, Paris, 1935.

Le vol. de M. Glorieux se présente « moins comme une refonte que comme un complément » de son travail antérieur : *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320, paru en 1925. Complément fort important puisque de 31 maîtres (tous parisiens) et de 138 disputes quodlibétiques signalés dans ce premier ouvrage nous passons à 147 auteurs et 348 *quodlibets*, et que, au lieu de nous confiner à la Bibliothèque et à l'Université de Paris, nous nous voyons promenés à travers les universités et les bibliothèques de l'Europe entière. Aussi regrette-t-on parfois — et même souvent — que M. Glorieux n'ait pas cru devoir procéder à une refonte : c'est-à-dire reproduire dans un seul volume l'ensemble des données et des renseignements, corrections et rectifications etc., qu'il faut maintenant chercher dans les deux, se reportant de l'un à l'autre. Mais, ainsi que nous le rappelle M. Glorieux, un chien vivant vaux mieux qu'un lion mort ; un tiens vaut mieux qu'un tu l'auras ; espérons que le second volume suscitera autant de remarques, recherches, trouvailles, etc., que le premier, et que dans quelques années M. Gloreux pourra nous donner un répertoire définitif et complet.

Il va sans dire que le répertoire de M. Glorieux rendra les plus grands

services aux historiens de la pensée du Moyen Age. Ils y trouveront, rangée dans l'ordre alphabétique, une liste de tous les auteurs de *quodlibets* connus, et pour chacun d'eux une brève notice bio-bibliographique (renvoyant, s'il y a lieu, à celle du répertoire de 1925), une liste de ses *quodlibets*, la liste des questions traitées dans chaque disputation, l'indication des ms., l'endroit où on les trouve comprenant non seulement la cote mais aussi la pagination (permettant donc de les retrouver sans perte de temps), les *incipits*. Une introduction — refonte de celle de la première édition — nous trace le cadre dans lequel se déroulait la disputation quodlibétique, précise sa différence avec « la question disputée » et son rôle dans la vie et l'enseignement universitaire.

A. K.

K. Kuypers. *Der Zeichen und Wortbegriff im Denken Augustins*. In-8°, p. viii + 99, N. V. Swets et Zeitlinger, Amsterdam, 1934.

L'intéressante et solide étude de M. Kuypers se propose deux objets connexes : montrer les rapports qui unissent le *De Magistro* aux autres écrits de S. Augustin ; démontrer l'importance du rôle joué dans sa pensée par les notions de *signum* et *verbum*. M. Kuypers fait valoir tout d'abord que l'intérêt pour les problèmes du langage (et de l'enseignement) allait de soi chez un homme qui fut rhéteur de profession et qui avait à enseigner les *arts libéraux*. Aussi, de ses premiers écrits (*De Ordine, De libero arbitrio*) voit-on S. Augustin insister sur la distinction entre le son (d'un mot) et son sens ; distinction mise en rapport avec celle du sensible et l'intelligible, *sensus* et *ratio*. M. Kuypers nous montre les rapports de la « philosophie du langage » de S. Augustin avec les doctrines d'Aristote et de Platon (chap. I) et nous fait voir l'importance particulière que ces problèmes prennent pour S. Augustin. Une analyse très poussée du *De Magistro* (chap. II) nous montre S. Augustin étudiant les problèmes posés par la communication : comment un « signe » (mot, *verbum*) peut-il nous apprendre quelque chose ? Analysant les différentes fonctions du nom (distingué préalablement du son) *nominare, appelare, significare*, il en vient au résultat que le signe à lui seul ne peut rien nous apprendre ; il ne peut que désigner une chose que nous devons appréhender nous-mêmes, soit par le sens, soit par l'intelligence ; au dehors de nous, ou en nous-même (dans l'âme, ou la « mémoire ») et ce dans la lumière divine, du logos, du Christ, qui est notre seul vrai maître. Le chap. III étudie le rapport entre les notions corrélatives *res* et *signum* et la notion de la *memoria* : la *memoria* nous donne la connaissance immédiate de l'immatériel (l'esprit et les idées et vérités éternelles), et médiate, au moyen des *signa, verba, nomina* des choses sensibles et des faits historiques. Ce qui nous amène au chap. IV, *Credere et intelligere*, où *credere* nous est montré comme ne l'appliquant pas seulement aux objets de la foi religieuse, mais — on vient de le dire — à tout événement historique. Tout ce qui est dans le temps ne peut être que cru ; on ne peut comprendre que ce qui

est éternel. La connaissance des choses temporelles, même la connaissance rationnelle que constitue la science, n'est donc jamais entièrement libre de l'élément de croyance ; la sagesse seule (philosophie), qui est connaissance intellectuelle des choses éternelles est pure de tout élément irrationnel. Ainsi toute « science » a-t-elle besoin de *signa.* Mais d'autre part, le temporel lui-même est *signum* de l'éternel et du spirituel, comme la *vox* l'est du *verbum.* M. Kuypers remarque très pertinemment que la distinction *vox* et *verbum* dans le *de Trinitate* remplace exactement celle de *sonus* et *significatio* des écrits antérieurs. *Verbum* c'est le mot signifiant ; ce n'est pas la signification seule. Et cette notion du verbe — sens incarné dans le son — nous mène directement à la notion du Verbe, et à celle du symbole (chap. VII). Le symbole, en effet, est un signe qui signifie autre chose que lui-même, qui — sensible — se transcende et transmet à l'esprit quelque chose que seul il peut saisir. Signe et symbole, lettre et esprit, révélation et Écriture Sainte avec son double symbolisme — l'Ancien Testament « signifiant » le nouveau, et le sens littéral symbolisant un sens spirituel — nous sommes toujours à l'intérieur du rapport *res* et *signum,* temps et éternité, dont le temps lui-même n'est qu'un *signum.*

A. K.

ECKARTIANA

Nous avons signalé ici même (cf. *R. Ph.*, IV, p. 529) la belle édition des *Œuvres latines* de Maître Eckhart (Magistri Eckardi *Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae in Urbe ad codicum fidem edita*, Lipsiae, in aedibus F. Meiner). Deux fascicules ont depuis vu le jour. L'un (fasc. II), édité par Dom H. Bascour, comprend les *Prologi* du grand *Opus tripartitum* de Maître Eckhart, œuvre dont ne nous restent que des parties d'une partie : *Opus expositionum*, c'est-à-dire, exposition et commentaire de l'Écriture Sainte. Les *prologues*, et surtout celui de l'*Opus propositionum* (qui, dit Me Eckhart, en contenait plus de mille) représentent donc le seul exposé systématique de sa métaphysique que nous possédions ; il nous donne, dans l'esquisse d'une « table des matières », une véritable table des catégories, groupées par deux, vu que « *oppositorum eadem est scientia* » : *esse* et *ens* et son opposé, *nihil* ; *unitas* et *unum*, et son opposé, *multum* ; *veritas* et *verum*, auquel s'oppose le *falsum*, etc. Ce groupement des termes opposés dans lequel certains (ainsi p. e. M. Dempf dans son *Meister Eckhart*, Leipzig, 1934, et déjà dans sa *Metaphysik des Mittelalters*, Handbuch der Philosophie, I, 5, *Oldenburg*, München, 1933) ont voulu voir une particularité originale de la pensée eckhartienne, son caractère dialectique, n'est, en fait, ainsi que le remarque très justement Dom Bascour, qu'une application d'une thèse aristotélicienne et thomiste (p. 5). On pourrait ajouter que rien n'est plus fréquent que cette dialectique-là. La métaphysique eckhartienne culmine, on le sait bien, dans la thèse : *Esse est Deus* (p. 12), thèse, selon lui évidente, puisque *si esse est aliud ab ipso Deo, Deus nec est nec Deus est.*

Aussi, étant l'être, Dieu l'est-il *solus proprie* tandis que tout le reste *est a Deo* (ce qui, disons-le en passant, coupe court à toute accusation d'Eckhart d'avoir confondu *esse divinum* et *esse commune*, donc toute interprétation panthéiste d'Eckhart), et est-il (seul) exempt de toute négation. Seule la négation de la négation (la double négation) convient à Dieu (p. 25 sq.).

Le texte de Dom Bascour, pour l'établissement duquel il a étudié les trois ms connus, est excellent; un progrès réel sur l'édition de Denifle. Ajoutons que l'étude des ms a permis à Dom Bascour d'établir l'existence d'une double rédaction des *prologues*, ainsi qu'une double rédaction des *commentaires*. Fait d'une importance capitale pour l'étude de l'évolution de la pensée d'Eckhart. Évolution qui est rendue patente par les *Questiones* et *sermo parisiensis* éditée par le R. P. A. Dondaine (fasc. XIII). Ces *quaestiones*, découvertes et éditées par Mgr. Grabmann et le R. P. E. Longpré (une troisième fois par M. B. Geyer, *Florilegium Patristicum*, fasc. XXV), contiennent en effet, l'expression d'une doctrine curieuse et hardie : celle du primat absolu de l'intelligence. Me. Eckhart, se posant le problème de l'être divin, notamment *utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, répond que l'intelligence est l'essence même de l'être divin ; Dieu est parce qu'il pense, et non : Dieu pense parce qu'il est. Thèse qui me semble n'être qu'un aristotélisme outré ; aussi est-elle combattue par les contemporains d'Eckhart, G. de Balboa et Duns Scot (cf. pp. XXXIX, XXXII).

Aux questions d'Eckhart et de G. de Balboa (ms d'Avignon) le R. P. Dondaine joint les *questiones* du ms de la Vaticane (2 qu. d'Eckhart et 4 qui lui furent faussement attribuées). Le texte — très difficile à établir — est certainement meilleur, c'est-à-dire, plus intelligible, que celui de M. Geyer, sans parler de ceux de Grabmann et de Longpré. Notons que c'est l'utilisation intelligente des sermons *allemands* qui a, maintes fois, permis ce progrès. Fait important car il permet : *a*) de dater certains sermons allemands et *b*) de conclure à l'identité de la pensée d'Eckhart en latin et en allemand. Ce qui, en face de tentatives toujours renouvelées de nous présenter un Eckhart spécifiquement allemand, n'est pas sans valeur. Les sous-sols des deux fasc. (apparat critique, sources et *testimonia*) sont établis avec le même souci d'exactitude et de compétence que dans le fasc. 1. On pourrait presque se plaindre de la surabondance des rapprochements : on ne laisse rien à découvrir aux historiens futurs d'Eckhart !

Le fasc. XIII nous apporte, en outre, en appendice un fort intéressant *Commentariolum* de M. R. Klibansky qui contient, outre des rapprochements entre sermons allemands et œuvres latines dont nous venons de parler, une détermination chronologique de la date des *questions*, un passage de Duns Scot dirigé contre Eckhart et une contribution importante à la biographie de Me. Eckhart; M. Klibansky a, en effet, découvert que Me. Eckhart est fréquemment mentionné dans les *Chroniques* et *Ge-*

schichstbücher des villes allemandes : provincial des Dominicains pour la province de Saxe (Allemagne), il eut à s'occuper de la fondation de couvents de l'ordre, etc., etc. Il était donc naturel que son nom figurât au bas des contrats passés avec les villes. Ce dont, avant M. Klibansky, personne ne s'était avisé....

***

Pendant que se poursuit, méthodiquement et patiemment, sous la direction du R. P. G. Théry et de M. R. Klibansky l'édition du texte de Me Eckhart, la bibliographie eckhartienne ne cesse de s'enrichir : si l'on peut considérer comme un enrichissement la publication hâtive d'œuvres de valeur souvent fort douteuse, et d'intention, non moins souvent, fort peu scientifique.

Mentionnons pour mémoire le *Eckehart der Deutsche* de M. Hermann Schwartz (*Junker und Dünnhaupt*, Berlin 1935) qui nous apprend que la « vision de Dieu » de Me Eckhart « n'était ni mystique, ni scolastique, mais nordique. »

E. Seeberg. *Meister Eckhart.* In-8°, p. 64. (*Philosophie und Geschichte,* 50) J.-B.-S. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1934.

L'opuscule de M. Seeberg [M. Seeberg est le président de la commission des eckhartisants allemands (*Deutsche Eckhartforscher*) et dirige, en tant que tel, l'édition « allemande » des œuvres de Maître Eckhart, qu'il oppose à l'édition de Sainte-Sabine, curieusement caractérisée par lui comme une entreprise des dominicains français et italiens, cf. p. 10], conférence prononcée devant la Société « allemande » de philosophie à Berlin, semble être dirigée surtout contre l'effort de « scolastiser » et de « catholiciser » Me Eckhart. Aussi M. Seeberg estime-t-il que la question touchant l'importance relative pour l'interprétation de la pensée eckhartienne de ses œuvres allemandes et latines est loin d'être résolue (pp. 9-10). Personnellement, il penche pour les œuvres allemandes, — tout en ne citant dans ses notes que les œuvres latines, ou presque, — puisque la pensée d'Eckhart ne lui semble pas avoir pu s'exprimer librement dans la terminologie figée du latin scolastique (v. pp. 14, 15, 21), vu que sa pensée commence là où s'arrête celle des grands théologiens scolastiques du moyen âge (p. 8). M. Seeberg ajoute que dans ses œuvres latines il se révèle peu original et « compilateur » — ainsi dans l'explication de la prière dominicale où il suit la *Catena Aurea* de S. Thomas (pp. 12, 13), ainsi dans le *Commentaire de S. Jean*, etc. — D'ailleurs Me Eckhart, à l'encontre des scolastiques, ne nous a laissé que des commentaires de la Bible, et non une Somme ou un Commentaire des sentences (ce qui permet à M. Seeberg de le rapprocher de Luther, p. 9). Le lecteur est un peu étonné : M. Seeberg ignore-t-il que le commentaire des sentences, loin d'être l'œuvre principale d'un théologien scolastique, était, au contraire, son œuvre de début ?

et que Me Eckhart a composé un *Opus Propositionum* et un *Opus Quaestionum*, que M. Seeberg, d'ailleurs, mentionne à la p. 7. Alors ? L'anticatholicisme de M. Seeberg est tel que, ne pouvant tout de même pas faire de Me. Eckhart un luthérien avant la lettre, et ne pouvant pas, non plus, en faire un panthéiste (cf., pp. 15, 37, 38, où le christianisme de Me Eckhart est fortement affirmé), il prend le parti d'en faire un averroïste ou un néoplatonicien, ayant fortement subi l'influence de la philosophie arabe et juive, d'Averroës, Avicenne, Avencebrol et Moïse Maïmonide (pp. 4, 13 et *passim*). Opinion assez juste, en gros (et même en très gros, vu que le terme « néoplatonicien » est déjà extrêmement vague) ; bien qu'on soit étonné en apprenant que la pensée gréco-judéo-arabe de Maître Eckhart trouvait une expression plus facile en allemand qu'en latin : y aurait-il une parenté particulière entre l'esprit sémitique et l'esprit germanique ? Malheureusement M. Seeberg — qui semble ne posséder qu'une connaissance assez vague de la philosophie et de la théologie médiévales — rachète cette justesse en gros par toute une série d'erreurs de détail. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, il ne distingue pas entre « Averroës, Avicenne et Avencebrol » qui sont cependant assez différents l'un de l'autre ; croit qu' « Avencebrol » est un arabe (p. 4) ; trouve de l'« émanatisme » dans la doctrine (aristotélicienne et thomiste) qui voit la source de la liberté de la volonté dans l'intelligence, et une doctrine néoplatonicienne (ou aussi platonicienne, p. 23) du *logos* dans des textes copiés chez S. Thomas (pp. 22, 25, 29), même dans *gratia naturam non destruit sed perficit* (p. 31). Ce ne sont que des exemples. Nous croyons superflu d'insister.

Käte OLTMANS. *Meister Eckhart.* In-8°, p. 213. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M, 1935.

A l'encontre de M. Seeberg, qui, bien que doutant de la valeur des écrits latins d'Eckhart pour l'interprétation de sa pensée, estime cependant leur édition et leur étude indispensable, Mlle Oltmans est persuadée qu'elle ne nous apporterait rien d'*essentiellement* nouveau. Me Eckhart, en effet, n'est pas un philosophe systématique, mais dit et répète partout ce qui est *essentiel* pour lui (p. 7). D'ailleurs, ce qu'il nous a laissé de plus impressionnant ce sont ses sermons allemands. Mais ce n'est pas une raison de le tenir pour un théologien : pour cela ses sermons contiennent trop peu d'éléments spécifiquement chrétiens (*sic !*) (p. 15.)

Me Eckhart n'est donc, ni scholastique (p. 26 sq.), ni mystique (p. 17 sq.), ni l'un et l'autre (p. 40 sq.), ni même métaphysicien ; il n'est pas chrétien, mais non plus panthéiste (p. 20 sq.). Me Eckhart est un philosophe (p. 59) et, notamment, un anthopologue. Son problème essentiel est celui de l'homme (p. 89 sq.). C'est de l'essence et de l'être de l'homme qu'il nous parle, de l'être de l'homme qui est liberté (p. 107 sq.). Aussi toutes les propositions et toutes les thèses de Me Eckhart sont-elles non des thèses « spéculatives» mais « existentielles ». *Esse est Deus*, nous dit Mlle Oltmans,

est une idée existentielle, car, dans tout ce que Me Eckhart nous dit, il s'agit de l'homme qui vit dans le monde et a l'expérience de Dieu, non d'une théorie sur l'*essentia* et *existentia* (p. 167).

Arrêtons-nous. On voit bien que le Me Eckhart de Mlle Oltmans est aussi plein de Heidegger qu'elle-même et n'a pas grand chose de commun avec ce dominicain du XIVe siècle. Celui-ci s'occupait bien de l'homme, de son essence et de son existence. Seulement, c'était pour le mener à Dieu. Néanmoins, le livre de Mlle Oltmans vaut la peine d'être lu. Car Mlle Oltmans est fort intelligente. Et certaines de ses remarques (ainsi p. e. sur le rôle des *spuria* dans l'interprétation de Me Eckhart, p. 38 sq., d'autres encore) sont pénétrantes et pertinentes. Elle a seulement un peu trop confiance en son maître (pas Eckhart). Et en elle-même. Jusqu'à déterminer par des critères internes la liste des écrits authentiques de Me Eckhart. Jusqu'à le citer en modifiant son texte (elle le dit honnêtement).

A. Dempf. *Meister Eckhart.* In-12°, p. 198. J. Hegner, Leipzig, 1934.

Avec M. Dempf nous sommes sur un terrain plus solide. M. Dempf part très justement du fait que Me Eckhart a été prêtre et moine. Il serait donc inconcevable qu'il ne soit pas chrétien. Et comme il n'a jamais voulu être reconnu pour hérétique, comme il a toujours prétendu que le *sens* de sa doctrine était catholique, et que même les cardinaux l'ont cru, nous n'avons pas le droit d'être plus sévères que des théologiens d'Avignon. Ce qui est le bon sens lui-même.

Ce qui n'empêche pas Me Eckhart d'avoir eu une doctrine théologique et philosophique originale, que M. Dempf désigne du terme trop moderne de « théologie dialectique » ; il estime même que c'est là la véritable théologie dialectique, bien supérieure à celle des Kierkegaard et de Barth. Affaire d'appréciation sans doute. Quant à moi, il ne me semble pas que la philosophie et la théologie de Maître Eckhart soient *spécifiquement* dialectiques. Les oppositions-paradoxes de ses sermons sont chose commune justement dans *les sermons.* Et la réunion des opposés sous la même catégorie, est un héritage d'Aristote (cf. *supra* p. 517). Ou alors toute théologie et toute philosophie chrétiennes (et même non chrétiennes) sont « dialectiques » : Aristote autant que Plotin, et S. Thomas autant que S. Anselme. Maître Eckhart n'est pas Nicolas de Cues (bien que celui-ci s'en soit inspiré) et n'a pas, comme celui-ci, de technique dialectique de passage à la limite et d'infinitisation. Aussi N. de Cues est-il un dialecticien ; et non Maître Eckhart. Quoi qu'il en soit le petit livre brillant de M. Dempf donne une image assez juste (trop orthodoxe-catholique me semble-t-il cependant) du grand prédicateur, et se lit avec plaisir et profit.

Theophora Schneider, O. S. B. *Der intellectuelle Wortschatz Meister Eckharts.* (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Deutsche Philologie, Bd 1), in-8°, p. 130, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1935.

La langue de la mystique allemande en général, — et celle de Maître Eckhart en particulier — fut maintes fois déjà objet d'une étude philologique (à la liste des travaux cités par T. Schneider, p. 7 sq, on pourrait ajouter encore K. Brethauer, *Die Sprache Meister Eckharts*, 1931), et l'on sait généralement combien la langue allemande fut enrichie par son action. C'est cette étude que T. Schneider entend reprendre sur des bases nouvelles ; partant de la théorie des « champs linguistiques » (*Sprachfelder*) de I. Trier, elle veut montrer que ce n'est pas seulement le vocabulaire, mais toute la structure de la langue qui en fut transformée, tout son esprit : langue de cour, mondaine et assez superficielle, elle est devenue une langue de l'esprit. Par là même, elle devient — en puissance du moins — dualiste (p. 81). Étude très solide, très sérieuse, très intéressante, à laquelle on pourrait objecter — ainsi qu'à toutes les autres d'ailleurs — qu'il est impossible d'étudier la terminologie et même la phrase *allemandes* de Maître Eckhart sans les comparer, à chaque pas, à sa terminologie et sa phrase *latines*. Ceci d'autant moins que de l'analyse de cette terminologie *allemande* T. Schneider tire des conséquences importantes.

En fait, T. Schneider confronte les deux terminologies : ainsi p. 41 *wiszen* = *scitum* + *scientia* + *cognitio*, remarquant que les termes allemands et latins ne se correspondent pas exactement. Ainsi déjà au début de l'étude, où, étudiant les termes *vernünftekeit*, *verstantnüsse*, *bekanntnüsse*, *vernunft*, *bescheidenheit*, elle aboutit à la conclusion que la terminologie allemande est plus riche, et que la pensée de Maître Eckhart s'y meut plus librement. Mais la comparaison reste partielle et inexhaustive. Donc non convaincante.

Ainsi, T. Schneider nous présente la phrase *Got ist eine vernünftigkeit, diu dâ lebet in sîn alleines bekantnüsse* comme traduction de *Deus est qui solus suo intellectu vivit* et nous montre que *a*) le terme *vernünftigkeit* n'a pas d'équivalent latin et que, en général, au seul terme *intellectus* correspondent une multiplicité de termes allemands. On pourrait objecter que la terminologie latine est plus riche que ne nous dit T. Schneider : *intellectus*, *intellectio*, *scientia*, *cognitio*, *ratio*, etc. Il n'en reste pas moins que les analyses de T. Schneider sont très fines et très suggestives ; les nuances de sens, et du halo émotionnel, bien différentes en latin et en allemand, fort bien rendues ; son interprétation de la signification théorique de ces termes (à l'aide de notions *scolastiques latines*) est très précise. Il y a de l'exagération, certainement, à vouloir retrouver dans le jeu de ces trois termes *vernünftigkeit*, *bekanntnüsse*, *verstantnüsse* toute la théologie trinitaire de l'Église catholique. Mais après tout... T. Schneider est théologienne, sans doute. Mais Maître Eckhart l'était aussi. Encore une fois, un travail solide et suggestif.

Signalons, pour terminer, que *Mesures*, 1936, N I, publient (pp. 181-204) une traduction, par Mme Mayrisch Saint Hubert, de trois sermons allemands (*In omnibus requiem quaesivi*, Pfeiffer, p. 152 ; *Et quaerebat videre*

Jesum quis esset, Pfeiffer, p. 168 ; et *Justi autem in perpetuum vivent et apud Dominum est merces eorum*, Pfeiffer, v. 203) de Maître Eckhart. C'est un travail très sérieux : Mme Mayrisch Saint Hubert, aidée par M. B. Groethuysen, a eu le soin, en effet, de corriger le texte de Pfeiffer à l'aide de variantes données par M. Quint (*Die Ueberlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts*, Bonn, 1932) et de versions latines du deuxième acte d'accusation de Maître Eckhart, publié par le R. P. Théry (*Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. I). Ainsi le texte est un texte critique bien meilleur que celui de Pfeiffer. La traduction est simplement admirable et renverse tous les préjugés courants concernant la non-traductibilité des œuvres mystiques en général, et des œuvres mystiques allemandes en particulier. Il est d'autant plus regrettable que parmi ces trois sermons il y en ait un — le premier — qui, puisqu'il place l'amour au-dessus de l'intelligence, n'est certainement pas de Maître Eckhart.

Un mot encore : dans la petite note-préface à sa traduction, Mme Mayrisch Saint Hubert mentionne le *Liber positionum*. Ce livre n'a jamais existé. Il s'agit d'une fausse lecture de l'éditeur de Trithemius pour *Liber* PRO*positionum* ou PRO*positionum suarum defensio* (cf. l'introduction de M. Klibansky à son édition du *Super oratione dominica. OPERA LATINA*, fasc. I, Lipsiae, 1934).

A. K.

PHILOSOPHIE MODERNE

Nesca A. ROBB. *Neoplatonism of the Italian Renaissance.* 8°, p. 315, George Allan & Unwin, London, 1935.

Dans les premiers trois chapitres de son livre, Mme Robb donne un bref exposé de l'évolution du néoplatonisme en Italie, de Pétrarque à l'Académie de Florence. Les deux chapitres suivants sont consacrés au cercle littéraire des Médicis de Florence, les trois derniers aux *Trattati d'amore*, à l'influence du néoplatonisme sur les arts plastiques et aux poèmes de Michel Ange. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce livre, ce sont les chapitres traitant de la poésie philosophique à Florence : le *Poema Visione* de Giovanni Nesi, qui n'a pas été imprimé, la *Citta di Vita* de Matteo Palmiori, publiée seulement en partie, et dont Mme Robb donne de larges citations, paraissent être assez intéressants comme exemple de transcription versifiée du système néoplatonicien, mais ne présentent guère d'intérêt pour l'histoire de la philosophie. En général, toute la dernière partie du livre s'adresse plutôt à l'historien de la littérature italienne. Quant aux premiers chapitres qui concernent l'histoire de la philosophie, ils sont nettement insuffisants. Mme Robb ne connaît pas la littérature du sujet et n'en voit pas les problèmes. S'il est peut-

être admissible de tenir pour néoplatonicien tout poète qui parle de la Beauté pure et de l'Amour, on ne peut guère réduire la philosophie de Ficin et de Pic à ces deux notions. On ne saurait non plus admettre l'orthodoxie du christianisme de Ficin ; cela se voit très clairement dans les textes et, en plus, est abondamment prouvé par le livre de M. W. Dress, qui, d'ailleurs, figure dans la bibliographie de Mme Robb. Le rôle de première importance que joue la magie dans toute cette philosophie n'est pas pris en considération, l'influence de la médecine est méconnue. Il ne nous paraît pas exclu que quelques détails puissent intéresser l'historien de l'art ou de la littérature. A l'historien de la philosophie, le livre n'apporte rien.

E. WEIL.

Hans ENGELLAND. *Gott und Mensch bei Calvin*. In-8°, p. 155. Ch. Kaiser, München, 1934.

« Calvin est le héraut de la majesté divine, dit-on le plus souvent. Il est le prophète du silence devant Dieu », prétendent ses interprètes, qui résument sa doctrine dans la formule : *finitum non est capax infiniti*. Ayant lu Calvin M. Engelland a, très raisonnablement, commencé à douter de l'exactitude de cette interprétation qui refuse à l'homme naturel toute connaissance de Dieu, interprétation dont M. Brunner est le représentant le plus fameux aujourd'hui ; il s'est demandé si, par hasard, l'interprétation de M. Lüttgert qui, au contraire, estime que l'homme naturel, selon Calvin, possède une connaissance naturelle de Dieu, et que donc *finitum est capax infiniti* ne soit pas plus juste. Il conclut — et il est en effet impossible de lire trois pages de Calvin sans aboutir à cette conclusion — que c'est M. Lüttgert qui a raison. Mais M. Brunner n'a pas tort, non plus. C'est que Calvin, selon M. Engelland, oscille entre ces deux points de vue et cherche à les relier (p. 26), ce qui veut dire qu'il ne s'est pas bien rendu compte de toute la portée du principe *finitum non capax infiniti* (Calvin pourrait, il est vrai, invoquer une circonstance atténuante : il n'a pas, en effet, lu M. Barth ; ni M. Brunner). Aussi commet-il des erreurs autant dans sa théorie du péché que dans sa doctrine de la prédestination : sans s'en rendre compte (parce qu'il n'a pas compris la perversion totale de l'homme par le péché) il prêche le désespoir ; il ne nous amène pas à la certitude, et à la *innere Ruhe* (pp. 108-109). Il ne voit pas que la notion de la prédestination est contradictoire (p. 116), fausse et antibiblique (p. 117). Et il commet toutes ces erreurs par crainte de contradiction logique (p. 124). Aussi interprète-t-il le dieu caché (*Deus absconditus*) à partir du Dieu révélé (*Deus justus*) au lieu de reconnaître leur opposition absolue et se courber en se taisant devant le mystère divin (*ibid*).

Que c'est curieux ! Voilà un homme — Calvin — qui bâtit toute sa doctrine sur l'*identité* de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée, tout en nous refusant la *clarté* de la première ; qui la construit

en face et *contre* le dualisme luthérien ; qui nous refuse la *certitudo salutis* et, *pour le faire*, élabore une théorie de la prédestination absolue (où le choix est préalable à la création de l'essence) et de l'inconnaissance de soi ; et qui écrit là-dessus une quarantaine de volumes. Et voici un homme — M. Engelland — qui le lit, lui oppose un dilemne : *finitum* est-il *capax* ou *non capax infiniti* ? et ne se doute pas un instant que son dilemme n'a aucun sens (pour Calvin) et que sa tâche, comme historien du moins, est d'essayer de comprendre Calvin, et non de lui appliquer la censure.

A. K.

René DESCARTES. *Lettres sur la morale, Correspondance avec la princesse Élisabeth, Chanut et la reine Christine*, texte revu et présenté par Jacques CHEVALIER. « Bibliothèque de philosophie », Boivin, 1935, XXVIII + 332 p.

Aux lettres de Descartes, M. Jacques Chevalier a ajouté celles de ses correspondants ; c'est donc un ensemble d'un extraordinaire intérêt doctrinal, historique et psychologique qu'il nous présente. Il était nécessaire de réunir en un volume accessible ces pièces éparpillées dans trois tomes des *Œuvres* publiées par Adam et Tannery. M. Chevalier a repris le texte adopté dans cette édition, modernisant l'orthographe et corrigeant les fautes manifestes d'Élisabeth ; il n'a pas mêlé, en suivant l'ordre chronologique, les trois correspondances, mais les a divisées en deux groupes, les lettres à Chanut et à la reine de Suède formant un tout. Une introduction et des notes rejetées à la fin du volume donnent les éclaircissements biographiques et philosophiques que ces très belles pages demandent.

Henri GOUHIER.

LABERTHONNIÈRE. *Études sur Descartes*, 2 vol. in-8°, VIII + 467 p. et 379 p. — *Œuvres de Laberthonnière*, publiées par les soins de Louis CANET. Paris, J. Vrin, 1935.

Les historiens de Descartes connaissent les articles que le P. Laberthonnière a publiés dans les *Annales de philosophie chrétienne* : d'abord, en 1909, *Le dualisme cartésien ; son caractère, son origine et sa portée*, puis, en 1911 : *La théorie de la foi chez Descartes* et *La religion de Descartes*. C'étaient les morceaux définitivement rédigés d'un grand ouvrage que l'auteur, au moment de sa mort, considérait comme achevé. En fait, plusieurs chapitres sont surtout des collections de citations ; il eût été bon de supprimer des redites, de coordonner certains développements, d'encadrer des textes qui ont été détachés en vue d'un commentaire ; mais le P. Laberthonnière pouvait seul retoucher son manuscrit ; ses amis devaient l'imprimer tel quel. Les imperfections de ce travail, d'ailleurs, ne sont rien à côté de sa richesse.

L'ouvrage a cinq parties : La méthode — La métaphysique — La psychologie — La morale — La religion. Les deux articles de 1911 se

trouvent dans la dernière partie ; celui de 1909 sert d'introduction. M. Louis Canet a mis en appendices des fragments : *La physique d'Aristote et la physique de Descartes*, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu d'après Bérulle et Gibœuf* et surtout la longue intervention du P. Laberthonnière à la Société française de philosophie au cours de la discussion soulevée par la thèse de M. Étienne Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*.

Le cartésianisme a deux sources : une idée originale de la science qui implique un certain humanisme et l'intention de maintenir le Dieu chrétien. Mais il se trouve que le nouvel homme n'a pas besoin du Dieu chrétien ; comme il veut sincèrement l'accueillir dans son univers, une équivoque se développe tout le long de sa métaphysique ; un équivalent cartésien du Dieu chrétien régnera dans le monde et dans l'âme. Telle est, réduite à l'essentiel, la signification profonde que le P. Laberthonnière attribue à « révolution » inaugurée par le *Discours de la méthode*. Il est facile de deviner à quel moment l'historien devient philosophe : devant la définition du Dieu chrétien. Aussi ces *Études sur Descartes* pourraient-elles avoir un sous-titre : « ou De la vraie religion. »

La science a pour objet, selon Descartes, non la *contemplation* mais la *possession*. Cet idéal est fort ancien ; cependant on le poursuivait « dans le secret des officines et en faisant appel à des concours inavouables ». « C'est le rêve des alchimistes repris ou continué, avec cette différence énorme toutefois qu'on entendait le réaliser, non plus par des moyens occultes, par des recettes plus ou moins magiques, en évoquant le concours de forces extérieures au monde, mais par la connaissance même du monde, en pleine lumière, par des procédés méthodiques et rationnels... il cessait d'être un rêve titanesque ou diabolique pour se transformer en idéal humain [1]. »

Pourtant le cartésianisme est une philosophie des idées, née dans un cerveau de mathématicien ; on peut donc être surpris d'apprendre que dans ce nouveau platonisme l'intelligence n'a pas pour fin la contemplation de l'intelligible. Le P. Laberthonnière n'a peut-être pas réservé au problème des idées la place qui lui revient, mais sa pensée est claire. L'originalité de Descartes est d'avoir mis un esprit avide de posséder le monde dans un monde soutenu par une armature intelligible ; la réduction de la matière à l'étendue donne même aux choses une transparence que la raison n'avait encore jamais découverte. Par suite, connaître, c'est bien atteindre, au delà du décor sensible, une réalité que les yeux ne voient pas et la contempler dans la lumière increée : cette contemplation définit la connaissance certaine, non l'intention du sujet connaissant. Toute activité postule une morale : la science, considérée comme activité spirituelle, engage l'homme sur la voie qui le rend

1. T. I, pp. 12-13 ; 27-28 ; 251 ; — t. II, pp. 287 sq. et 364.
2. T. I, p. 46 ; p. 159 ; — t. II, p. 292 sq.

savant et sur celle qui le rend sage. Comme savant, Descartes est un platonicien : sa sagesse est une éthique de conquérant.

Qu'en résulte-t-il pour le monde et pour l'homme ?

Le monde est vraiment réduit à l'état de « chose » ; il est ce qui subsiste au-dessous de l'homme et à la disposition de l'homme. Le P. Laberthonnière dénonce le contre-sens radical des interprètes qui envisagent le mécanisme « englobant le sujet lui-même » : la transcendance de l'homme par rapport au monde est un « trait primordial » de la physique cartésienne et de la métaphysique qui lui est complémentaire. La même idée exige une coupure entre la substance pensante et la substance étendue, pose l'autonomie de la première, tire de cette autonomie un droit à une domination absolue sur la seconde. L'univers n'est point ce devenir gouverné par la fatalité devant lequel la sagesse antique conseille la résignation : Descartes est pour Prométhée contre les philosophes ; mais, s'il est permis de compléter l'image du P. Laberthonnière, il a commencé par abattre le vautour ; sa tâche est légitime ; personne ne criera au sacrilège ; son foie ne sera pas mangé [1].

L'homme se définit par ce pouvoir et par la science qui lui confère ce pouvoir. Sa joie est le couronnement d'une réussite. Un être qui vit dans un monde matériel a un destin temporel ; il doit assurer son salut terrestre. Comme le salut religieux, celui-ci consiste à se libérer des fatalités que le corps et les choses dressent autour des esprits ; mais, tandis que le premier implique la collaboration d'un Rédempteur, le second est l'œuvre de l'homme. « De nouveau » — et ce sera capital dans l'histoire des siècles suivants — « l'homme se suspendait à une espérance eschatologique entendue au sens judaïque du mot, c'est-à-dire à l'espérance que la terre allait devenir une sorte de paradis et se transformer en un lieu favorable à tous les besoins et à toutes les aspirations [2]. »

Le Prométhée moderne n'a rien à craindre des dieux ; il a conçu Dieu de telle manière que celui-ci bénit sa tâche. Le P. Laberthonnière remarque qu'au début du XVIIe siècle le problème « science et religion » ne se pose pas encore dans les termes qui nous sont familiers : Galilée, Bacon, Descartes, Pascal s'appliquent à démontrer que la science s'accorde avec la religion ; après eux on s'appliquera à démontrer que la religion s'accorde avec la science. Avant que la science n'exige une apologétique de la religion, la religion a exigé une « apologétique de la science » et la philosophie de Descartes [3].

Dieu est le créateur du monde, le principe des principes de la physique, le garant de l'existence des choses. Pascal a tort de dire que Descartes aurait voulu se passer de Dieu : on ne saurait vouloir se passer du nécessaire, et le cartésianisme a besoin d'une efficacité absolue

1. T. I, p. 38.
2. T. I, p. 31.
3. T. I, p. 25 sq.

qui s'exerce à chaque instant [1]. Cette efficacité sera même telle qu'elle crée jusqu'aux essences et, par là, sa transcendance est radicale. « Dieu est *autre* en tout sens, de toute manière et dans toute la force du terme [2]. »

Qu'en résulte-t-il pour le monde et pour l'homme ?

Le « Dieu par delà les idées » a cessé « d'être cause exemplaire pour devenir intégralement et absolument cause efficiente » ; son œuvre n'entretient plus avec lui ce rapport de similitude qui autorise l'analogie avec la création artistique [3]. Dire que Dieu est créateur, cela signifie non que l'esprit peut le retrouver dans son œuvre, mais qu'il n'a plus à le chercher lorsqu'il se tourne vers son œuvre.

Pourtant l'homme est créature, faite à l'image de Dieu. Mais qu'est-ce qui crée cette ressemblance ? L'idée d'infini. En apparence la métaphysique cartésienne est de style augustinienne : je trouve en moi l'idée de Dieu ; par elle, j'atteins avec certitude l'existence de Dieu et j'obtiens une connaissance limitée mais sûre de ses attributs. En fait, l'idée de Dieu crée une espèce d'intériorité, dont nous ne devons pas être dupe : c'est une idée toute faite, remarquable parce qu'elle s'oppose à toutes les autres ; le nerf de la preuve qui établit l'existence de son objet est la perception de la distance entre Dieu et moi ; je sais que Dieu est, non en m'approchant de lui mais en voyant ce qui nous sépare. La « similitude » est simplement ce qui me rend conscient d'une différence infinie et non ce qui, dans l'augustinisme, est source d'une intimité continuellement renaissante [4].

Ces vues inspirent au P. Laberthonnière une analyse originale de la preuve ontologique. Tandis qu'un augustinien y voit un moyen d'atteindre Dieu dans une relation l'unissant intimement à l'âme, Descartes, au contraire, fait ressortir tout ce qui peut refouler l'Être divin dans un monde où l'âme ne peut entrer ; ce qui lui plaît dans cette démonstration, c'est qu'elle met en pleine lumière la transcendance métaphysique d'une idée qui est psychologiquement immanente à mon esprit.

Dieu est le roi de l'univers ; l'homme est le roi de l'univers matériel. Cette comparaison avec la monarchie revient souvent et, dans la bouche du P. Laberthonnière, sa signification est nettement péjorative. Le rapport de l'homme à Dieu ne sera pas l'union de deux amours, mais la soumission d'une volonté inférieure à une volonté supérieure ; d'autre part, lorsque le vassal aura sincèrement accompli son devoir, il n'en sera que plus libre pour s'occuper d'autre chose, c'est-à-dire exploiter le monde. La religion est un système juridique : la révélation est la promulgation de décrets divins, et l'obéissance sera l'attitude religieuse par excellence, qu'il s'agisse de la foi ou de l'action.

1. T. I, pp. 37-38.
2. T. I, p. 212.
3. T. I, pp. 29-30 et 245.
4. T. I, p. 7 sq. : p. 19 sq. ; p. 106 ; p. 158, etc....

Un dernier « dualisme » ou « séparatisme » s'ajoute à ceux que Descartes a déjà reconnus, pensée et matière, Dieu et le monde, Dieu et l'âme : foi et raison, religion et science. L'âme qui pense peut penser tant qu'elle pourra : elle ne trouvera jamais en elle le vide ou l'inquiétude qui appelle un destin religieux. Certes la chute et le salut ne sont pas des vérités que l'on découvre en parcourant la nature ; ce que le P. Laberthonnière ne voit pas dans la nature de l'homme selon Descartes, c'est le point où la rencontre avec le surnaturel serait comme préparée. Ainsi, le philosophe ne s'est jamais demandé : « Pourquoi vivre ? » Il vit. Il ne se pose pas la question, non parce qu'il est l'esclave de ses sens, mais bien qu'il ait « réalisé » son essence d'être pensant. Spiritualité cartésienne et spiritualité chrétienne ne sont pas en continuité.

Dans un vigoureux article de *La vie intellectuelle* (10 mars 1935), M. Ét. Gilson a relevé diverses erreurs concernant le thomisme. Le P. Laberthonnière jouissait d'un « instinct combatif » qui ne trouvait dans l'amour de la vérité aucune raison de se modérer. Cette grande âme avait besoin d'adversaires et, dans son dialogue passionné avec le contradicteur, elle faisait parfois les objections en même temps que les réponses. Certaines pages de ce *Descartes* — sur le doute méthodique, sur la pluralité des âmes, sur l'unité profonde des preuves de l'existence de Dieu, par exemple — sont décisives ; devant les esquisses ou portraits du philosophe, on ne peut qu'admirer l'intelligence du regard et la fermeté du dessin. Pourtant le P. Laberthonnière ne nous présente qu'un certain Descartes.

La thèse fondamentale du livre est fondée sur une opposition entre la toute-puissance et la bonté divines, ou plutôt entre un Dieu qui serait essentiellement toute-puissance et un Dieu qui serait essentiellement bonté-infinie ; pour échapper au *Dieu-nature* de l'aristotélisme, Descartes, encouragé par Bérulle et les oratoriens, dévots du *Dieu toute-bonté*, s'est jeté vers le *Dieu toute-puissance* [1]. Or il y a dans le cartésianisme un épisode dont le P. Laberthonnière n'a peut-être pas vu la portée : c'est l'échec du malin génie. Le malin génie n'apparaît qu'à seule fin de faire surgir le bon génie ; sa disparition signifie l'impossibilité radicale d'unir toute-puissance et méchanceté. L'hypothèse suggère, en effet, une hypertrophie de la toute-puissance telle que Dieu puisse se livrer à une facétie démoniaque ; or le mal est toujours une limitation et une puissance sans limite ne peut être mauvaise. Il manque donc à ces *Études sur Descartes* un important chapitre, « Le malin génie et le Bon Dieu ».

Henri Gouhier.

Paul Mouy. *Le développement de la physique cartésienne*, 1646-1712. 1 vol. in-8°, x + 343 p. Paris, J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1934.

1. T. II, p. 356 sq.

M. Paul Mouy a publié en 1927 une très intéressante étude sur *Les lois du choc d'après Malebranche*, pièce détachée d'un ensemble qui nous est restitué aujourd'hui. Une longue introduction rappelle l'œuvre scientifique de Descartes. Le chapitre I expose les travaux des professeurs cartésiens, jusqu'à Fontenelle. Le chapitre II est réservé à *La physique mathématique cartésienne de Huygens* et le suivant aux physiques anticartésiennes de Leibniz et de Newton. Le chapitre IV a pour objet la physique de Malebranche.

Depuis une trentaine d'années on peut dire que chaque chapitre de la grande *Histoire de la philosophie cartésienne* de F. Bouillier se trouve repris pour lui-même. Paul Lemaire a étudié le cartésianisme chez les Bénédictins, le P. Sortais chez les Jésuites, J. Prost chez les protestants de Saumur. M. Berthé de Besaucèle l'a suivi en Italie et, dès 1886, Mgr Monchamp avait publié son *Histoire du cartésianisme en Belgique*. L'ouvrage de M. Paul Mouy entre dans cette précieuse collection. L'histoire érudite lui doit des pages très informées sur Rohault, une analyse de « l'occultisme cartésien » de Claude Gadrois et de multiples renseignements sur des œuvres qui ne sont même pas « des livres du second rayon » et sans lesquels pourtant l'influence de Descartes ne pourrait être exactement appréciée. L'histoire des idées doit à M. Mouy une analyse claire des traités de Regius, de Regis et surtout de la physique de Huygens, considéré comme le représentant le plus authentique de la science cartésienne vers 1770 : ce dernier point nous conduit devant la thèse fondamentale de l'ouvrage.

M. Paul Mouy propose de réviser le procès intenté à la physique cartésienne au XVIIIe siècle : on a présenté Descartes comme l'inventeur d'une méthode admirable et d'une science qui s'est peu à peu effritée sous les coups de Huygens, de Leibniz et de Newton. C'est, répond l'auteur, que l'on regarde exclusivement les professeurs cartésiens ; or, « il y a soit des demi-cartésiens, soit des cartésiens d'inspiration, libres de toute adhésion officielle à l'école, et ce sont ces hommes qui représentent la physique vivante au XVIIe siècle » : tel est le cas de Huygens et de Malebranche. L'un et l'autre ont parfaitement compris l'intuition géniale du créateur de la physique mathématique ; c'est par eux et non par Régis que passe la voie conduisant de Descartes aux savants du XIXe et du XXe siècles. Pourtant M. Mouy reconnaît qu'il y avait dans la pensée de Descartes un esprit de système et une superstition des principes condamnés par les préoccupations expérimentales de la science contemporaine. C'est ici qu'apparaît le génie de Malebranche : sa théorie de l'éther permet à la physique d'être à la fois mathématique et expérimentale ; il a toujours compris que l'évidence dispensait nécessairement les disciples de toute foi en la parole du maître ; il n'a cessé de tenir compte des travaux de ses contemporains, comme le montre l'examen chronologique de ses œuvres et de leurs éditions successives, retenant en particulier tout ce qui a valeur de faits (dans sa critique de Newton, par exemple).

Quelles sont les idées philosophiques qui ont permis à l'oratorien de rendre plus scientifique la pensée de Descartes ? D'abord la transformation de l'espace cartésien en étendue intelligible, c'est-à-dire en un système de rapports ; ensuite la conviction que l'univers est un fait historique, une création dont les lois ne doivent pas être déduites du Créateur mais révélées par l'expérience. « De là la liberté avec laquelle Malebranche modernise le cartésianisme et, immédiatement, y trouve un ferment de découvertes. La physique mathématique cartésienne n'est pas dans Descartes, elle est dans Malebranche. »

Henri GOUHIER.

Les pensées catholiques de Pascal, publiées par Maurice SOURIAU. 1 vol. in-8°, 588 p. Paris, Éditions Spes, 1935.

M. Maurice Souriau définit son œuvre dès les premières lignes de l'Introduction : « Estimant que les *Pensées* peuvent encore être un livre de chevet pour les catholiques, qu'elles sont une mine extrêmement riche, mais très mélangée, où l'on rencontre l'or chrétien, inaltérable, et le cuivre janséniste vert-de-grisé, je présente à mes frères dans la foi cette édition nouvelle, la jugeant indispensable, malgré tant d'autres éditions plus ou moins savantes, plus ou moins dangereuses. » Les catholiques seront sans doute les premiers à se plaindre d'un pareil traitement. Remarquons qu'il est la conséquence d'une thèse : si l'auteur publie « les pensées catholiques » de Pascal, c'est parce qu'il y a des « pensées non catholiques ». M. Souriau la développe dans une introduction d'une centaine de pages : 1° « L'Apologie, si Pascal avait eu le temps de la finir, eût été surtout la défense du jansénisme, poussé jusqu'à ses dernières limites, jusqu'au schisme. » 2° La fameuse déclaration de Beurrier n'a qu'une mince valeur et d'ailleurs porte sur des faits postérieurs à la rédaction des *Pensées*. 3° Le Mémorial consigne le souvenir d'une vision ; Pascal est un vrai mystique mais « qui a été dévoyé ». Ainsi une fois encore on constate que « le problème Pascal » est lié à un autre : qu'est-ce que le jansénisme pour un contemporain de Pascal, pour un familier de Port-Royal et pour l'auteur des *Pensées* ?

M. Souriau groupe les textes en s'inspirant de l'exposé d'Étienne Périer : 1° L'homme ; 2° Dieu ; 3° Jésus-Christ ; 4° L'Église.

Henri GOUHIER.

Georges DESGRIPPES. *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi.* 1 vol. in-8°, IX + 134 p. Collection « Cours et documents de philosophie », Paris, Téqui, 1935.

Cet ouvrage est le premier et malheureusement le dernier livre de M. Georges Desgrippes, professeur au Prytanée de la Flèche, brutalement enlevé au début de sa carrière. Il est fait d' « études », au vrai sens de ce mot : l'auteur a choisi les fragments concernant l'automatisme dans la foi et il les commente avec précision et concision. L'unité de

son commentaire est bien marquée p. 73 : Pascal n'a pas voulu élaborer une philosophie mais une apologétique ; or celle-ci « s'appuie sur un ensemble de notions relatives à notre structure psycho-organique, à notre *nature* morale, à la portée de notre raison. On ne peut préparer l'homme à la vie religieuse sans prendre parti sur les données fondamentales d'une nature à laquelle la grâce va s'unir, et sans prendre aussi un engagement sur les possibilités d'une pensée qui se met en quête de la vérité divine ». Pascal aborde ces problèmes « en psychologue, en observateur attentif des mœurs et de lui-même, et en historien religieux qui interprète l'homme selon le drame chrétien, à travers l'exégèse augustinienne de Port-Royal ».

Pascal entend convertir non le débauché mais l'honnête homme. A cet effet, il met au point une véritable technique de la conversion appropriée du cas qui l'intéresse. M. Desgrippes montre tout ce qu'il doit au *Traité des passions* de Descartes ; toutefois « l'automate » cartésien se meut ici en suivant un itinéraire qui n'est pas cartésien ; il s'agit de créer une seconde nature propice à la réception de la grâce. L'auteur analyse les textes en faisant ressortir la finalité ou mieux la « finalisation » imprimée par Pascal aux habitudes, à l'abêtissement, à la soumission.

La dernière « étude » est un *Examen de la pensée religieuse de Pascal*. Primauté des preuves historiques de Dieu sur les preuves philosophiques, unité de la vie religieuse et de la vie morale, méfiance « port-royaliste » d'une raison déchue, *habitus* scientifiques de son esprit, tels sont les principaux motifs qui expliquent l'attitude de Pascal devant le Dieu des métaphysiciens. Il n'a pas cru que l'intelligence pouvait atteindre un Dieu qui serait amour et bonté infinie ; la différence avec les augustiniens est donc sensible, car il ne juge pas nécessaire qu'une vérité révélée devienne ensuite l'objet d'une spéculation rationnelle.

Au cours de son étude, M. G. Desgrippes a rencontré le pari ; les p. 18 sq de son livre pourront être complétées par : *Exégèses pascaliennes : le pari*, article de la *Revue de philosophie*, juillet 1935. « Nous ne pensons pas que la fin du pari soit de poser un calcul d'intérêt », c'est plutôt « un effort pour fonder un droit :.... droit à faire les démarches morales qui conduiront au seuil de la foi. » Il implique, en gros, trois temps : 1° la logique de l'action montre qu'il est *nécessaire* de parier, que je suis assis à la table de jeu malgré moi ; 2° la logique des probabilités montre qu'il *convient* de parier pour Dieu ; 3° la raison qui juge l'un et l'autre déclare que c'est un *devoir* de parier pour Dieu. Le pari est donc l'opération qui transforme un acte nécessaire en une démarche raisonnable. Ici encore Pascal songe à l'honnête homme qui voudrait vivre comme s'il était libre de s'asseoir ou de ne point s'asseoir à la table de jeu. Quant aux conséquences immédiates du pari, ce sont justement ces habitudes et cet abêtissement qui sont les préliminaires psycho-physiologiques de la vie religieuse.

Henri GOUHIER.

S. VON DUNIN-BORKOWSKY, S. J. *Spinoza*, Bd III. Aus den Tagen Spinozas. Teil II : *Das neue Leben*. Gr. in-8°, p. 81 + 444. Aschendorff, Münster, 1935.

J'ai, ici même, rendu compte du vol. II du *Spinoza* du regretté S. von Dunin-Boskowsky (v. *R. Ph.*, t. IV, p. 500). Le troisième volume de l'ouvrage, qui embrasse la période allant du *De intellectus emendatione*, jusqu'aux *Cogitata Metaphysica*, édité par les soins de la rédaction de *Stimmen der Zeit*, n'est pas moins riche en renseignements de toute sorte que le précédent. Dunin-Borkowsky avait tout lu ; je veux dire tout ce qui, de près ou de loin, se rapportait, ou pouvait se rapporter à Spinoza ; il connaît la vie hollandaise du XVII[e] siècle comme s'il l'avait vécu lui-même. Il connaît les livres dont on parle ; et ceux dont on parlera un peu plus tard ; comme ceux dont on a parlé et ne parle plus. Il connaît leur prix ; le nom et les adresses des libraires ; il sait où se réunissent les groupes les plus divers qui composent la société de l'époque ; il sait aussi les prix des denrées ; le coût de la vie, d'une chambre, d'une pension ; il sait le montant des traitements et pensions ; le chiffre de fortune des habitants ; leurs dépenses et leurs gains ; il connaît les bons mots et les dictons ; bref, il sait tout et nous transporte dans ce monde qui était celui de Spinoza, le monde quotidien de sa vie. Et ne croyons pas qu'il est inutile de savoir combien coûte une chambre ou un repas dans une bonne auberge, ou combien on dépense pour un dîner : ne nous a-t-on pas, récemment, présenté Spinoza comme un homme habile à gérer sa fortune, et fort riche d'ailleurs sous un masque hypocrite de pauvreté ? Il est bon de ne pas ignorer que le traitement de Geulincx — 300 gulden — était considéré comme honteusement bas (il fut d'ailleurs relevé et porté à 700 à partir de 1667), que le traitement normal d'un professeur était de 1.000 g., et pouvait monter à 2.500, que 50.000 g., était une fortune modeste, etc., etc. (p. 18 sq.).

Et pour comprendre l'attitude spirituelle de Spinoza (Dunin-Borkowsky admet le caractère autobiographique du début du *De intellectus emendatione*, v. p. 43 sq.) et l'évolution de sa pensée il est bon de connaître la diffusion du stoïcisme — sagesse populaire —, passer en revue les livres que tout le monde avait en main : Du Vair, Quevedo, Balt. Gratian, La Rochefoucauld, de savoir que la philosophie populaire — les Beelthouver, Kuyper, Kaerbagh, etc. (v. p. 188 sq.) défendaient, et diffusaient, une espèce de monisme naturaliste, et prônaient « l'union avec toute la nature » comme but, et condition du bonheur, de l'homme. Et que la question de la tolérance, et de la liberté de pensée, était ardemment discutée partout ; surtout autour de Spinoza, dans les milieux des partisans du verbe intérieur, dans les milieux des Unitaires (Sociniens), des Collégiants, etc., qu'il fréquentait. Ajoutons les *Belege et Beilagen* (pp. 328-444), recueil étonnant de richesse de citations de toute sorte, tirées d'ouvrages que personne ne lit plus, de rapprochements, de remarques. On reste confondu. Et heureux de pouvoir profiter de ce travail, véritable travail de

bénédictin. Espérons que les *Stimmen der Zeit* nous donnerons aussi le vol. IV de cet ouvrage, qui — heureusement — est si peu *zeitgemäss*. Et qui défie le temps.

A. K.

Werner Brock. *An Introduction to Contemporary German Philosophy.* 8°, p. xx + 144, Cambridge University Press, 1935.

M. Brock distingue trois étapes dans l'évolution des dernières décades : après la dissolution de l'école hégélienne la spécialisation des sciences et le « scientisme » en philosophie, le dépassement de la pure synthèse épistémologique et la recherche d'une véritable philosophie (c'est ici qu'il classe Husserl, Dilthey et Max Weber) ; la critique de la valeur de la science chez Nietzsche, le nouvel idéal du philosophe qu'il développe, les notions de Décision, d'Existence et de Choix chez Kierkergaard ensuite ; la philosophie de l'existence de Jaspers et de Heidegger enfin. Une bibliographie ajoutée à la fin du petit volume donne également les dates biographiques les plus intéressantes.

On ne saurait demander à trois conférences une élucidation complète et une exposition nuancée de tous les problèmes. Néanmoins, il est regrettable que M. Brock ne se soit nulle part occupé des dernières œuvres de Husserl, qui ne l'intéresse qu'en tant qu'auteur des *Recherches Logiques*, que sa présentation de la philosophie de Heidegger n'en donne aucune idée concrète, pas même dans les limites que l'on peut atteindre sur dix pages, qu'il ne nomme qu'en passant Rickert, dont l'importance philosophique est, en effet, discutable, mais dont le rôle ne l'est point. La distinction dans la psychologie moderne de deux groupes différents (p. 89, n° 1) est superficielle et porte à faux. Ce qui est particulièrement fâcheux dans un travail qui veut « tenter de rendre plus accessible aux autres peuples ce que les hommes de génie en Allemagne ont atteint au cours des siècles » (p. xvii) c'est que M. Brock n'ait pas apporté plus de soin à la confection de son livre : *Hermann* Cohen est constamment nommé *Ernst* Cohen ; de la *Geschichtsphilosophie* de Simmel il n'est citée que la *deuxième* édition, quoiqu'il y en ait eu *trois*, entièrement différentes entre elles ; la première œuvre de Kierkegaard — et qui est d'un très grand intérêt — *Ueber den Begriff der Ironie*, traduite en allemand à deux reprises, n'a pas trouvé de place dans la bibliographie, non plus que les trois volumes de Hermann Cohen sur Kant, travaux dont l'influence a été certainement plus grande que celle de son *System der Philosophie*, etc.

E. Weil.

Miguel A. Virasoro. *La Logica de Hegel.* In-8°, p. 189. Buenos-Aires, M. Gleizer Editor, 1932.

L'auteur donne non seulement un exposé clair et utile de la logique de Hegel, mais il la met en rapport avec les problèmes de la logique

actuelle et dégage son importance pour notre propre pensée. Étant donné que chez Hegel la logique est un aspect total du système philosophique, le livre peut introduire au centre de cette philosophie, qui identifie à l'essence de l'Être la pensée mouvante. Particulièrement importantes sont les discussions de l'auteur avec Ortega y Gasset sur la nouvelle et remarquable interprétation de la « synthèse *a priori* », ainsi qu'avec le nouveau hégélianisme italien (Croce, Gentile). La conclusion métaphysique du livre me semble d'un grand intérêt (p. 187). Hegel, comme inventeur de la pensée authentiquement dialectique, est pour M. V. le « vrai révélateur du concept du devenir ». « L'univers dans son essence et dans sa réalité la plus abyssale doit être compris comme une totalité en devenir continuel, comme un processus d'autoréalisation et d'autocréation incessant. » C'est pour cela que la logique classique, « en tant que logique de l'intemporal et de l'immuable » est inadéquate à la vérité existante. La logique de Hegel, en se libérant du principe d'identité, tend à découvrir comme principe fondamental de la logique le principe du devenir. L'auteur croit que cette tâche est restée la nôtre : « Découvrir ou formuler les normes et principes de base, qui régissent la connaissance *logique* de l'historique, et qui déterminent la structure particulière du fait historique et de l'univers objectif tout entier en tant qu'il est, en lui-même et dans son essence la plus interne, un fait historique. »

P.-L. L.

Karl LOEWITH. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft.* Berlin, Verlag Die Runde, 1935.

Plus que jamais il est question aujourd'hui de Nietzsche. Nous entendons prononcer son nom par les bouches les plus indignes. Entre tant la recherche philosophique fait un effort remarquable pour comprendre l'unité cachée de son œuvre. Les livres de Nietzsche ne constituent pas un arsenal d'arguments propres à toute tendance : ils présentent une pensée qui poursuit par mille méandres l'achèvement d'une vocation, particulière par son origine, et universelle par son importance. En 1930, M. W. Brock nous a donné, dans un livre profond et solide une interprétation de la philosophie du Nietzsche de la première période [1]. Aujourd'hui M. Löwith présente une étude sur Nietzsche qui, comme celle de M. Brock, prend enfin au sérieux Nietzsche *le philosophe,* infatigable ami de la vérité, chercheur désespéré d'une voie nouvelle. L'époque est bien passée où Bertram faisait de Nietzsche un poète lyrique, de sa pensée, des notes de ses sentiments, de ses conflits tragiques, des harmonies idylliques. M. Löwith aborde un autre N., tel qu'il se détache sur l'horizon de la pensée philosophique occidentale, depuis les Présocratiques jusqu'à nos jours. Il veut faire « une tentative

1. W. BROCK. *N . Idee der Kultur,* Bonn, 1930.

pour comprendre les aphorismes de Nietzsche dans la totalité cachée de leur problématique particulière, selon leur plan philosophique ».

Comme centre d'une telle interprétation il ne choisit pas la métaphysique de « la volonté de puissance », mais cette doctrine du « retour éternel » où, sans doute, Nietzsche lui-même voyait le point décisif et la clef de son « système en aphorismes ». Il est vrai que cette doctrine n'avait pas été interprétée jusqu'ici d'une façon satisfaisante. Pour quelques-uns elle était étrangère à l'essentiel de la philosophie de Nietzsche, pour Moebius un symptôme évident de folie. Ceux qui s'en étaient occupés le plus n'avaient pris au sérieux que son élément éthique, qui est, en effet, l'élément plus accentué chez Nietzsche [1].

Quant à M. Löwith, il y voit en premier lieu l'effort d'une synthèse paradoxale de la pensée moderne avec la pensée des Anciens. La philosophie des Modernes, formée dans son essence par une humanité chrétenne, est selon M. Löwith, une philosophie *anthropologique*. Ce qu'elle veut connaître, c'est en dernier lieu la destinée de l'homme. L'homme chrétien s'est constitué une solitude intérieure où il se retrouve devant son Dieu. Sa philosophie ne s'occupe du Cosmos que par rapport au mystère de la personne. Le philosophe grec, au contraire, ne se conçoit que comme partie du Cosmos. Le mystère de l'homme étant impliqué dans le mystère de celui-ci, la philosophie devient *cosmologique*. Chez Nietzsche l'isolement de l'âme du philosophe parvient à son dernier degré. Le Dieu même qui avait parlé à l'âme dans sa solitude meurt et disparaît. La philosophie de Nietzsche devient donc plus anthropologique et se concentre dans le problème moral plus que ne l'avaient fait les philosophies antérieures. Mais précisément par là la philosophie moderne arrive à sa crise. Sa position devient insoutenable. En face du néant l'homme recherche le Cosmos. C'est pour cette raison que Nietzsche revient à la pensée cosmologique et spécialement à l'ancienne doctrine du retour éternel. Mais cette répétition transforme radicalement le sens de l'immédiateté cosmologique des Présocratiques. L'accent pathétique de la prédication de Nietzsche a un ton absolument « moderne » et assez inquiétant. Ce qui importe pour Nietzsche ce n'est au fond pas tellement le retour éternel comme fait physique, c'est « la conversion de la volonté du néant dans le vouloir le retour éternel ». L'affirmation de la vie doit se libérer de la question de sens. Le disciple de Schopenhauer veut garder le courage du maître, veut admettre le non-sens de la vie humaine et tout à la fois affirmer cette vie. Elle est pour lui une fatalité qu'il faut aimer et vénérer sans se tromper sur son caractère. Vouloir le retour éternel est la forme extrême d'une telle attitude, de l' « amor fati ». La doctrine même doit être vraie pour permettre et

1. Par exemple : Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinem Werk*, trad. fr., Paris, 1932 ; — H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, p. 158 sq. ; — Abel REY, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris, 1927 ; — Ch. ANDLER, *La dernière philosophie de Nietzsche*, Paris, 1931.

pour rendre nécessaire la dernière forme possible, la forme absolue et irrationnelle, de la volonté de vie. Le théorème grec devient un remède en même temps qu'un poison pour l'humanité moderne. Sa vérité doit détruire les faibles et produire une élite des forts, élite de ceux qui supportent une telle doctrine en l'aimant. La position presque naïve des Présocratiques réapparaît donc ici comme négation de la négation.

Je ne puis insister ici sur les quelques points faibles de cette conception impressionnante de l'histoire de la philosophie occidentale. Aussi ne puis-je donner une idée juste de la richesse du contenu de ce livre, construit selon une méthode sûre, qui fait, sans doute, honneur à la philosophie allemande.

M. Löwith nous apparaît un peu trop sec. Nous avons l'impression que son interprétation souffre de l'horreur qu'il a de tout ce qui pourrait conduire à la « psychologie ». Aussi donne-t-il beaucoup trop de textes que le lecteur pourrait aussi bien trouver dans les œuvres de Nietzsche. Mais en somme, son livre marque un progrès dans le sens d'une compréhension intégrale d'un philosophe si caractéristique de notre époque, et dont la situation est encore celle de certains d'entre nous.

P.-L. L.

Dietrich Bischoff. *Wilhelm Diltheys Geschichtliche Lebensphilosophie*, mit einem Anhang : *Eine Kantdarstellung Diltheys*. Leipzig und Berlin, B.-G. Teubner, 1935. Gr. in-8°, 63 p.

Cette étude nous ménage l'agréable surprise d'un inédit de Dilthey : une leçon sur Kant, formant la partie finale d'un cours sur le « Système de la philosophie », que Dilthey prolongea du semestre d'été 1898 jusqu'en 1903. Le texte de la leçon avait été, à l'instigation même de Dilthy, littéralement transcrit par Hermann Nohl, qui a mis obligeamment sa copie à la disposition de M. Bischoff. Disons tout de suite que l'intérêt de ce texte est de préciser la position personnelle de Dilthey à l'égard de Kant. Le Kant « métaphysicien par nature » ne lui échappe nullement ; il discerne dans la *Critique* une sorte de *drame* en trois actes. Dans la recherche des conditions de la possibilité du savoir, ce n'est pas seulement l'homme préoccupé de la nécessité des vérités scientifiques, c'est le métaphysicien qui parle, le lecteur de Klopstock, de Haller, de Leibniz. Seulement, il s'agit d'une métaphysique assise sur des bases toutes nouvelles : le royaume métaphysique est à la limite de la connaissance humaine. L'effort de Dilthey est dirigé contre toute interprétation génétique ou psychologique, toute confusion du problème de la valeur avec celui de l'origine. Il trouve déjà figurée chez Kant l'opposition entre une psychologie explicative et une psychologie descriptive ; pour cette dernière, dont l'idée forme la base de l'œuvre de Dilthey, entendement, jugement, raison ne sont pas des facultés séparées et juxtaposées, mais simplement des actions qui *peuvent* être séparées l'une de l'autre. Une sympathie latente se révèle ainsi, et il est intéressant

d'observer dans quelle mesure l'intuition de Dilthey devance les plus récentes interprétations de Kant.

L'étude de M. Bischoff avait donc sa voie toute tracée. Si Dilthey ne s'est jamais expliqué de façon vraiment systématique sur sa position à l'égard de Kant, il n'en reste pas moins qu'en engageant toute nouvelle recherche en vue d'assurer à la philosophie un fondement nouveau, il garde l'objection kantienne possible devant les yeux. Pour lui, l'innovation décisive de Kant avait été de montrer « que la réalité est une contexture spirituelle, et que toute contexture de la réalité extérieure y ramène ». Critiquer Kant, ce sera donc, bien loin de l'anéantir, se l'approprier de façon féconde, prolonger, en somme, la révolution copernicienne. Au principe de la conscience, Dilthey entend substituer le principe de l'*Erlebnis* ; tout en reconnaissant devoir à Kant l'impulsion de cet effort, l'idée de la vie et du vécu devait diriger principalement ce dernier contre la notion kantienne du temps. On pourrait, il est vrai, soumettre à son tour à la critique l'interprétation diltheyenne du temps kantien. Quoi qu'il en soit, les problèmes soulevés par la confrontation de la philosophie-de-la-vie avec sa critique de Kant sont loin d'être épuisés.

Henry CORBIN.

Wilhelm DILTHEYS *Gesammelte Schriften*. IX. Band : *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*. Leipzig und Berlin, B.-G. Teubner, 1934. In-8°, VII + 240 p.

Ce volume, édité par le soins de O.-F. Bollnow, contient les cours de Dilthey exposant l'histoire de la pédagogie et esquissant par ailleurs les grandes lignes d'un système pédagogique. Cette publication satisfait donc à un double but : elle montre les connexions d'une histoire encore mal éclaircies, et témoigne en même temps de la signification essentielle de ces leçons pour l'évolution intérieure de Dilthey. Selon sa propre expression, elles lui avaient été « les plus chères de toutes », intérêt qui s'explique fort bien par le fond même de son attitude philosophique. Aussi vrai qu'il est impossible d'isoler une théorie pure de la vie active, « le dernier mot du philosophe est la pédagogie... car toute spéculation est en vue de l'action ». Dilthey ne publia lui-même que la dissertation « Sur la possibilité d'une science générale de la pédagogie » (contenue maintenant dans le t. VI des G. S.). L'ensemble des cours n'avait point été préparé pour la publication ; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver ici encore, à côté de développements parfaitement élaborés, de simples fragments et esquisses. Il n'en reste pas moins très précieux de pouvoir coordonner les textes donnés ici, par exemple ceux concernant l'œuvre pédagogique de la Réformation, Melanchthon « prœceptor Germaniae », avec les analyses du t. II exposant la fonction de l'anthropologie au XVIe et au XVIIe siècle ; ou encore le système de la culture médiévale avec l'idée de la chevalerie sur laquelle insiste le livre

« Von deutscher Dichtung und Musik ». L'idée fondamentale de la pédagogie diltheyenne apparaît alors comme le complément attendu de son anthropologie : le souci des connexions, de l'unité organique, opposé au morcellement de l'être humain en facultés multiples, et au développement exclusif de l'une d'entre elles. Les grandes lignes du système pédagogique tendent à délimiter un idéal d'éducation nationale, ce qui de prime abord n'apparaît pas d'un intérêt philosophique également universel.... Mais ce qui s'y exprime avant tout, c'est « la conscience de l'historicité de tout idéal d'éducation » ; nullement donc une prétention totalitaire, mais la volonté d'analyser et de comparer les différents systèmes d'éducation selon les peuples, en montrant chaque fois l'*ethos* qui est à la base de leur développement et de leur conditionnement historique.

Henry CORBIN.

Leslie-John BECK. *La méthode synthétique d'Hamelin.* « Philosophie de l'Esprit », Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Paris, Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 1935, 254 p. Prix : 15 francs.

Bien que la théodicée d'Hamelin m'ait toujours paru une des pièces les moins bien élaborées du système, je n'accorderai pas à M. Beck que « ce qui manquait [à l'œuvre hamelinienne], c'était de n'avoir pas mis à la base de sa construction la relation fondamentale de la pensée créée à la Pensée increée » (p. 240), et sans doute vouloir compléter ou consolider l'édifice sur ce point reviendrait-il à le transformer totalement. Mais il me serait difficile de ne point approuver la façon dont l'auteur comprend et expose le système d'Hamelin, puisqu'il a bien voulu, par les citations et dans les conclusions de beaucoup de ses chapitres, faire un sort à un article bourré de fautes d'impression et écrit dans la solitude d'un camp militaire que j'ai publié naguère dans *L'Esprit* (II, 1927, pp. 38-91). Il me semble encore que, représentation, être, théorie de la connaissance et système étant inséparables dans l'absolu de cet idéalisme, l'étude de la méthode synthétique constitue, en effet, la meilleure introduction à une lecture et même à une explication essentielle de l'*Essai sur les Eléments principaux de la Représentation.* Née d'une réforme de la catégorie prise comme concept à interpréter en compréhension et considérée comme constitutive de la Représentation, la méthode implique dans le procès dialectique un développement progressif — et à l'avance limité — de l'Être et qui va de l'abstrait au concret, l'abstraction de chaque catégorie antérieure appelant et amenant le complément de la catégorie postérieure et ainsi de suite, jusqu'à ce que la Personnalité achève ce progrès continu et hiérarchique et donne sa plénitude finie à cet Être successivement accompli en soi et, enfin, pour soi. Ce qui revient — et il suffit pour s'en convaincre de se reporter à une déclaration inédite d'Hamelin, citée ici pp. 166-168 — à considérer la constitution synthétique de la Représentation comme l'articulation d'une sorte d'argument ontologique où l'essence appelle et exige à chaque fois l'existence,

mais où — par un renversement qui fait l'originalité du système — « essence » signifie abstrait, matière, inconscience, et où « existence » équivaut à concret, esprit, conscience. Toute la partie centrale du présent livre démonte avec beaucoup de clarté et à l'aide de citations pertinentes les différents rouages du mécanisme de cette méthode et montre comment ils s'impliquent les uns les autres et trouvent immédiatement leur application dans le système et leur signification dans l'Être. Une première Partie étudie la façon dont le problème s'est posé pour Hamelin au confluent du criticisme kantien, du phénoménisme de Renouvier et de la dialectique de Hegel, l'influence d'Aristote étant — par une légère faute de plan dont s'excuse M. Beck (p. 51, n. 2) — réservée à la deuxième Partie. L'action qu'a pu exercer l'idéalisme hamelinien, les critiques dont il a été l'objet sont rappelées dans la troisième Partie, où l'auteur défend la plupart du temps Hamelin contre les interprétations ou les reproches qu'il croit mal fondés. Ce petit livre atteint donc bien le but qu'il s'était proposé : il sera pour tous ceux qu'effraient la difficile lecture de l'*Essai* un guide intelligent et précieux. La lucidité, parfois mêlée d'humour, de l'exposé atteste une interprétation pénétrante et exhaustive. L'information de l'auteur est, enfin, étendue et souvent nouvelle (lettres d'Hamelin ou de ses correspondants, comptes rendus ou articles suscités par l'*Essai*, inédits nombreux). Souhaitons que M. Beck nous donne avant peu le grand ouvrage sur l'idéalisme hamelinien qu'il prépare et dont celui-ci n'est que l'esquisse.

Henri-Charles Puech.

VARIA ET NOTULES

Le troisième volume des *Ecrits Spirituels* du R. P. Léonce de Grandmaison (cf. *Rech. Philos.*, III, pp. 540-541 et IV, p. 527) vient de paraître chez Gabriel Beauchesne (Paris, 1935, vi + 317 p.) : il renferme les dernières retraites prêchées de 1920-1923 (purification de l'apôtre ; « retraite biblique » ; initiation à la vie apostolique) et seize triduums portant sur l'abnégation, la spiritualisation des dons naturels, l'union au Christ, la confiance, les vicissitudes de la vie spirituelle, la dilection fraternelle, la grandeur d'âme, les dons du Saint-Esprit, la volonté de Dieu, les fondements d'une vraie vie spirituelle, la vigne mystique, le dégagement du monde, la sanctification de l'apôtre, la connaissance de l'amour du Christ, la vie apostolique.

L'intéressante collection « Cours et Documents de Philosophie » que dirige M. Yves Simon et qu'édite la maison Pierre Téqui (cf. *Rech. Philos.*, IV, pp. 526-527) vient de s'enrichir de deux nouveaux volumes :

E. PEILLAUBE. *Caractère et Personnalité*, publié par Ch. EYSELÉ (Paris, 1935, VIII + 222 p. Prix : 20 francs). Œuvre posthume et que la mort a empêché de compléter par les deux chapitres qui devaient traiter de l'influence de la Volonté sur la personnalité et de l'influence de la Vie surnaturelle sur la formation du caractère. Bien au courant des travaux des psychologues, des physiologistes et des naturalistes contemporains, le livre expose d'abord dans une claire synthèse ce qu'est le caractère étudié dans ses bases physiques, dans les forces qui concourent à sa formation (hérédité, habitude, imitation, profession, imagination) et dans sa plasticité. La deuxième Partie résume et critique les différentes théories de la personnalité, étudie la volonté libre et enseigne comment on apprend à vouloir, en montrant la souveraineté de la volonté sur l'être par l'intermédiaire de l'image et de l'idée.

Jacques MARITAIN. *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet* (Paris, 1925, VI + 148 p. Prix : 15 francs). Ces leçons sténographiées ont pour but de rénover la notion et les positions thomistes de la « philosophie de la Nature », en déterminant les caractères propres d'une « physique philosophique » et en dégageant les rapports que celle-ci peut entretenir avec l'expérience commune, la science et la métaphysique. Les deux premiers chapitres exposent et critiquent les conceptions scientifiques des Anciens depuis Héraclite jusqu'à la révolution galiléo-cartésienne, les théories positivistes de la science et les réactions qu'elles ont provoquées chez P. Duhem, E. Meyerson et les phénoménologues allemands. Le troisième chapitre montre la nécessité d'une « philosophie de la Nature », spécifiquement distincte des sciences de la Nature, mais les complétant comme elle est à son tour complétée par elles, et définit ce qu'est cette philosophie qui tend à renaître de nos jours. « Elle a pour objet, dans toutes les choses de la nature sensible, non pas le détail des phénomènes, mais l'être intelligible lui-même en tant que mouvant, ou encore les différences de l'être qu'elle peut déchiffrer, en visant la nature intelligible, mais sans élaguer les données du sens, dans le monde de la mutabilité ontologique. La sphère d'intelligibilité propre à la philosophie de la nature est donc *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem* (*et non per operationem sensus*), *seu sub lumine ontologico* » (p. 132).

Les éditions Desclée de Brouwer publient un ouvrage posthume du P. Antoine GARDEIL, *La vraie vie chrétienne* (Paris, 1935, in-8° écu, IX + 363 p. Prix : 20 francs). Ces pages ont été reconstituées d'après des brouillons qu'a mis au net et complétés le R. P. H.-D. Gardeil, certaines études écrites pour la *Revue Thomiste* et un projet de plan reproduit sous forme de « table analytique » pp. 359-362. On trouvera dans cette somme de spiritualité une série de chapitres sur l'idée fondamentale de la vie chrétienne et sur le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par les vertus de prudence et de religion.

Aux éditions Rieder paraît une plaquette de M. Paul DE BONNEFOND. *Quelques méditations sur les religions, Dieu âme de l'Univers* (Paris, 1935, 57 p. Prix : 5 francs), dont l'idéalisme confus ne va pas sans contradiction ni naïveté. Après avoir rejeté toutes les religions positives, l'auteur en propose une nouvelle — rationnelle, bien entendu — où « la vie universelle, c'est Dieu et Dieu est l'âme de l'Univers », fondée sur le dualisme « scientifique » de l'âme et du corps et dominée par « le couple humain, l'homme et la femme, chef-d'œuvre de Dieu ». Le culte, loi morale, s'appuiera sur la Loi de Moïse et les préceptes du Christ, tout en proscrivant toutes les croyances, tous les dogmes, tous les rites du judaïsme et du christianisme.

H. C. P.

W. WINDELBAND. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Billige Ausgabe, mit einem Schlusskapitel *Die Philosophie im 20 Jahrhundert* und einer *Uebersicht über den Stand der Philosophiegeschichtlichen Forschung* hg, von H. HEIMSOETH. Gr. 8°, p. XXIX + 642. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1935.

Le *Manuel d'histoire de la philosophie* de W. Windelband est un livre justement réputé classique. Ce n'est pas le meilleur des manuels : Erdmann lui est sans doute supérieur. Mais c'est certainement le plus compact et le plus commode. Aussi a-t-il joui, et jouit-il encore, d'une popularité sans pareille et, d'ailleurs, pleinement méritée. L'édition qui est devant nous est, en effet, la *treizième* ; ce qui est un record. Cette édition — qui, pour le texte de Windelband est une reproduction photomécanique de la douzième — a été remise à jour par M. Heimsoeth. Plus exactement, M. Heimsoeth en a complété la bibliographie (p. XI-XXIX) et y a ajouté un chapitre sur la philosophie au XXe siècle (pp. 571-610). Conformément au plan de l'œuvre de Windelband (qui est une histoire de la philosophie d'après ses problèmes) les doctrines modernes sont étudiées en trois paragraphes intitulés respectivement : problèmes de la connaissance, régions de la réalité, l'homme et l'histoire. Division assez gauche : les mêmes noms se retrouvent souvent dans les trois chapitres, ainsi Dilthey, Bergson, la phénoménologie et parfois on ne sait pas pourquoi ils figurent ici plutôt que là. Ainsi M. Lévy-Bruhl est mentionné dans le § consacré au problème du savoir. Il va de soi que M. Heimsoeth étudie surtout (non exclusivement, toutefois) la philosophie allemande et voit dans Husserl, Scheler, Heidegger et la phénoménologie en général d'une part, dans Dilthey et Max Weber d'autre part, ses représentants et ses mouvements les plus importants. Il a sans doute raison. Aussi, en ce qui concerne l'Allemagne, son esquisse est, généralement parlant, précise, donc précieuse. Il en va autrement lorsqu'il s'agit de la philosophie française ou anglaise. Meyerson et Whitehead méritent mieux que la mention de leurs noms. Et l'absence même d'une telle mention pour MM. Broad et Brunschvicg paraît assez surprenante. Inutile de dire que

l'on pourrait — indéfiniment — allonger cette liste des absents. Mais il faut se résigner : la philosophie, de nos jours, est devenue « nationale ». Et l'on sait que la première vertu de tout mouvement « national » est d'ignorer ce qui se passe ailleurs.

A. K.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de Marcel VILLER, assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT. Fascicule IV. *Ascèse, Ascétisme* (*suite*)-*Basile* (*saint*) et fascicule V. *Basile* (*saint*)-*Bibliothèques.* Col. 961-col. 1600. Paris, G. Beauchesne, 1935.

Ces deux fascicules continuent sur un rythme rapide — ils sont respectivement de février et de septembre 1935 — une publication dont les livraisons antérieures ont été ici même l'objet de comptes rendus (*Recherches Philosophiques*, III, pp. 541-542 et IV, pp. 527-528). Comme toujours, et particulièrement dans le fasc. V, à cause de la fréquence des Benoît, des Bernard ou des Bernardin, le nombre des notices biographiques l'emporte sur celui des articles réservés à l'histoire des notions et des termes mystiques ou aux problèmes doctrinaux. On ne s'en plaindra guère, plusieurs de ces notices constituant elles-mêmes des exposés d'ensemble d'un système de spiritualité ou d'une théologie mystique. J'en donne pour exemples les articles *saint Athanase* (G. BARDY) — qui tient compte (col. 1049) des documents syriaques récemment édités ou encore à éditer, — *saint Augustin* (Ch. BOYER) — qui n'expose pas seulement la doctrine spirituelle du saint, mais encore sa législation de la vie monastique, discute, en un sens défavorable (col. 1119-1123), les thèses de Butler et de J. Maréchal touchant la portée de la vision de Dieu, et à quoi il faut joindre l'article complémentaire « Apocryphes attribués à saint Augustin » (F. CAVALLERA), utile répertoire qui comprend notamment les textes récemment signalés par dom Wilmart, — *Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne* (P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE), *saint Barsanuphe* (Ir. HAUSHERR), et, du même coup, Jean le Prophète, qui en est inséparable — bon article sur un auteur mal connu en raison de l'absence d'une édition scientifique et d'une bibliographie presque entièrement slave, — *saint Basile* (G. BARDY), *Bède le Vénérable* (F. VERNET), *saint Benoît de Nursie* (Ph. SCHMITZ et P. DE PUNIET) — qui étudie avec soin la tradition manuscrite et le contenu de la *Regula*, — *saint Benoît d'Aniane* (L. BERGERON), *Benoît de Canfeld* (P. CANDIDE DE NANT), *saint Bernard* (D. A. LE BAIL) et *Apocryphes attribués à saint Bernard* (F. CAVALLERA) — très développé et d'une exposition très claire, — *saint Bernardin de Sienne* (J. HEERINCKX), *Bernières-Louvigny* (R. HEURTEVENT) — ce grand mystique du XVIIe siècle, — *Bérulle* (A. MOLIEN) — fort utile et très important pour l'étude des influences exercées. Il faut ranger à côté ds ces notices biographiques les études particulières consacrées aux *associations pieuses*

(E. Jombart) et aux collectivités religieuses, orthodoxes ou hétérodoxes : *Barnabites* (P. Michele Testi), *Bénédictins* (M. Mahler), *Béguins, Béguines, Béguinages* (J. van Mierlo), *Bégards* (F. Vernet). Plusieurs articles traitent de problèmes de théologie ascétique et mystique au double point de vue de l'histoire et de la dogmatique, tout particulièrement l'article *Ascèse, Ascétisme* (M. Olphe-Gaillard, J. de Guibert, A. Willwoll). Son contenu est assez ambigu, les auteurs ayant dû s'interdire d'examiner à fond toutes les questions soulevées sous peine d'épuiser la matière d'une grande partie du *Dictionnaire* et touchant cependant à la plupart d'entre elles comme, par exemple, à celle des origines du monachisme. Peut-être n'y apporte-t-on point assez d'attention aux représentations ou aux images spirituelles qui dominent l'ascétisme et ses expressions littéraires. Malgré ses exagérations un livre comme celui de R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen, 1916 — dont on s'étonne de ne pas trouver ici la mention — souligne au moins l'importance d'une étude du vocabulaire mystique et de son histoire. L'établissement de monographies consacrées à tel mot ou à telle image suivie dans ses développements, sa transmission ou sa transformation paraît être d'une bonne méthode. Espérons, par ailleurs, que la question si importante de l'hésychasme, effleurée col. 977, sera reprise plus complètement par la suite. Ce qui est dit de l'ascèse dans la spiritualité byzantine (col. 976-977) paraît également un peu court. On peut rattacher à ces notices mi-doctrinales, mi-historiques les articles *Béatitudes* (D. Buzy) — qui retrace les interprétations successives dont *Matth.* 5, 1-12 a été l'objet — et *Bénédictions* (A. Molien). D'autres études touchent à la liturgie et aux sacrements : *Ave Maria* (H. Thurston), *Spiritualité de l'Avent* (dom Lefebvre), *Baptême* (E. Delaye) et *Commémoration du baptême* (R. Daeschler) — qui insistent sur les effets de la Grâce sacramentelle, — *Eau bénite* (L. Gougaud). La psychologie de la spiritualité est abordée dans les articles *Ascèse*, col. 1001-1010 (A. Willwoll), *Attention* (R. Vernay) — tenu au courant des théories les plus modernes, — *Avarice spirituelle* (J. de Guibert), *Aveuglement spirituel* (A. Legrand). Le psychologue aura également profit à consulter l'article *Autobiographies spirituelles* (F. Vernet), qui lui fournira une ample documentation par l'abondant répertoire des textes qu'il signale. Deux articles curieux de L. Gougaud sur *Bains* et *Barbe*. Enfin, l'article *Bibliothèques* (J. de Ghellinck), laissé inachevé par le cinquième fascicule, traite du soin des livres chez les ascètes, de leur choix et de la constitution des bibliothèques ou des florilèges de spiritualité, du IVe et, surtout, du VIe et du VIIe siècle jusqu'à nos jours.

Henri-Charles Puech.

LIVRES REÇUS

I. Kant, *Opus postumum*, 8°, p. 645, W. de Gruyter, Berlin, 1936.

J. Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *Philosophical studies*, 8°, p. 292, Edward Arnold, London, 1934.

Arthur Haas, *Atomtheorie*, 3e éd., 8°, p. 286, W. de Gruyter, Berlin, 1936.

W. Drabovitch, *Comment s'adapter à la vie*, 12°, p. 172, Pelman, Paris, 1936.

Berkeley, *L'analyste*, trad. A. Leroy, 8°, p. xliv + 80, Les Presses Universitaires, Paris, 1936.

Karl Robert Bopp, *Jakob Böhme und Isaack Newton*, 8°, p. 98, Hirzel, Leipzig, 1935.

L. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, 8°, p. 149, Berlin, 1936.

O. F. Bollnow, *Dilthey*, gr. 8°, p. 199, Teubner, Leipzig, 1936.

E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, in-12°, p. 263, F. Aubier, Paris, 1936.

Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 8°, p. xxxii + 334, Belles-Lettres, Paris, 1936.

F. Gonseth, *Les Mathématiques et la réalité*, 8°, p. 386, F. Alcan, Paris.

Philosophy and History, 8°, p. xii + 360, Oxford, Clarendon Press, 1936.

F. Tönnies, *Geist des Neuzeit*, 8°, p. viii + 214, Hans Burke, Leipzig, 1936.

Autorität und Familie, 8°, p. xv + 948, F. Alcan, 1936.

M. Blondel, *L'Être et les Êtres*, 8°, p. 540, F. Alcan, Paris, 1936.

H.-D. Gardeil, *Les Étapes de la philosophie idéaliste*, Vrin, Paris, 1936.

J. La Harpe, *De l'ordre et du hasard*, 8°, p. xxiv + 377, Vrin, Paris, 1936.

R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, 12°, p. 160, F. Alcan, Paris, 1935.

I. Jankelevitch, *L'ironie*, in-12°, F. Alcan, Paris, 1936.

V. Feldmann, *L'esthétique contemporaine française*, 12°, p. 160, F. Alcan, 1936.

E. Sartre, *L'imagination*, 12°, p. 160, F. Alcan, 1936.

R. Duret, *Les aspects de l'image visuelle*, 12°, p. 148, Boivin, Paris, 1936.

S. Thomae Aquinatis *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, 8°, p. xxiv + 86, Universitas Gregoriana, Roma, 1936.

H. Conrad-Martius, *Die Seele der Pflanze*, 8°, p. 134, Franke, Berlin, 1934.

Studia Philosophica, vol. I, 8°, p. 498, Leopoli, 1935.

Tommaso Campanella, *Theologia*, l. 1, 8°, p. xxxvi + 462, Vita e Pensiero, Milano, 1936.

P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, vol. IV, 8°, p. xiv + 506, Didot, Paris, 1935.

H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte*, vol. II, 8°, p. 388, Vrin, Paris, 1936.

P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, gr. 8°, p. 710, Boivin, Paris, 1936.

S. Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, 2 vol., 8°, p. 308+296, Vrin, Paris, 1935.

G. Stammler, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels*, Tod, 8°, p. 551, Verlag für Staatswissenschaften, Berlin, 1936.

Les comptes rendus de ces ouvrages seront publiés dans le vol. VI des *Recherches Philosophiques*.

La direction des Recherches Philosophiques *déplore que, dans son effort de présenter à ses lecteurs un tableau, aussi complet que possible, de la production philosophique contemporaine, elle ne soit pas toujours secondée par les éditeurs des ouvrages philosophiques. Elle déplore tout particulièrement que les grandes maisons d'édition anglaises lui refusent trop souvent les ouvrages qu'elles publient, la plaçant dans l'impossibilité d'informer ses lecteurs de l'important mouvement philosophique des pays anglo-saxons.*

AVIS

IX[e] Congrès International de Philosophie (Paris, 1937).

Président d'honneur : M. Henri BERGSON, de l'Académie française.

COMITÉ D'ORGANISATION : *président :* M. Émile BRÉHIER, professeur à la Sorbonne, 40, rue de l'Yvette, Paris (16e) ; *secrétaire :* M. Raymond BAYER, docteur ès lettres, agrégé de philosophie, 26, avenue Théophile-Gautier, Paris (16e).

Le Comité permanent du Congrès réuni à Prague en 1934 a décidé que le prochain Congrès international de philosophie aurait lieu à Paris en 1937 ; M. Henri Bergson en a été nommé président d'honneur ; et la Société française de Philosophie a été chargée de l'organiser. La Société en a dès maintenant fixé la date : du 1er au 6 août 1937.

Si le Comité permanent a décidé d'abaisser d'une année l'intervalle de quatre ans qui sépare habituellement les Congrès, c'est qu'il a voulu que le Congrès de 1937 fût une célébration du troisième centenaire du *Discours de la Méthode* et une occasion de réfléchir, selon l'impulsion donnée par Descartes, à ce qui fait l'essence et l'unité d'inspiration de la philosophie moderne.

Le programme du Congrès était tracé par le vœu même du Comité permanent ; partant de l'image cartésienne de l' « arbre » de la philosophie, le Comité français d'organisation a pensé que l'unité de la méthode dans les diverses activités spirituelles devait être le problème fondamental posé devant le Congrès ; il a considéré que ce problème, qui était celui de Descartes, restait au centre de nos préoccupations actuelles ; car il revient à se demander quelle est la nature et quelle est la valeur de la raison ; or la méthode n'est que la raison même en exercice. Le Comité a cherché les thèmes qui donneraient l'occasion d'examiner ce problème sous un aspect concret et vivant, et il propose les suivants :

1. L'état actuel des études cartésiennes ;

2. L'unité de la science : la méthode et les méthodes. Histoire du problème dans l'Antiquité, le Moyen âge, les Temps modernes ;

3. Logique et mathématique ;

4. Causalité et déterminisme en physique et en biologie. Probabilité et statistique ;

5. Les rapports de l'âme et du corps ;

6. Analyse réflexive et transcendance ;

7. La valeur, les normes (morales, sociales et esthétiques) et la réalité.

C'est sur ce programme que le Comité d'organisation invite dès maintenant les philosophes et les sociétés de philosophie à porter leur attention. Au moment voulu, il leur sera adressé, avec le programme définitif, une invitation indiquant les conditions dans lesquelles seront reçues les communications ainsi que le détail de l'organisation du Congrès. Dès maintenant, pourtant, le Comité accueillera avec plaisir les titres des communications qui pourraient lui être envoyés. Conformément à l'usage, les langues admises au Congrès seront l'allemand, l'anglais, le français et l'italien.

Pour le Comité d'organisation,

Émile Bréhier.

On est prié d'adresser les avis et les suggestions à M. Émile Bréhier, professeur à la Sorbonne, 40, rue de l'Yvette, Paris (16e).

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

I

1931-1932

SOMMAIRE

AVERTISSEMENT.

I. TENDANCES ACTUELLES DE LA MÉTAPHYSIQUE.

A. **J. Wahl**, *Vers le concret.* — **A. Spaier**, *Pensée et étendue.* — **G. Bachelard**, *Noumène et microphysique.* — **Jean Baruzi**, *Le langage mystique.* — **M. Heidegger**, *De la nature de la cause.*

B. *SYMPOSIUM SUR L'IRRATIONNEL.*

R. Müller-Freienfels, *Rationalisme et irrationalisme.* — **R. Johan**, *La raison et l'irrationnel chez M. E. Meyerson.* — **A. Spaier**, *Sur la notion d'irrationnel.*

II. SYMPOSIUM SUR LES MÉTHODES PHILOSOPHIQUES.

H.-J. Jordan, *La conception naturaliste du monde dans ses rapports avec la méthode dialectique ou synthétique en biologie.* — **H.-J. Pos**, *L'unité de la syntaxe.* — **P. Masson-Oursel**, *Une méthode métaphysique ; l'inversion.* — **John Laird**, *Les moralistes contemporains à Oxford et la renaissance de l'intuitionnisme.* — **E. Leroux**, *Idée d'une méthode nouvelle en Éthique.* — **Jean Bayet**, *Réflexions sur la méthodologie de la plus ancienne histoire classique.*

III. L'ORIENTATION DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE A L'ÉTRANGER.

Allemagne, **Walter Dubislav, R. Müller-Freienfels.** — *Belgique*, **L. Verlaine.** — *Hollande*, **J.-A. Bierens de Haan.** — *Roumanie*, **I. Brucar.** — *Suisse*, **A. Reymond.**

IV. COMPTES RENDUS ET ÉTUDES CRITIQUES.

339 *ouvrages et articles analysés.*

Un très fort volume in-8° raisin.. 60 francs.

II

1932-1933

SOMMAIRE

NOTE PRÉLIMINAIRE.

SYMPOSIUM SUR LES TRANSCENDANCES.

M. Janet, *La finalité en mathématiques et en physique.* — **H.-J. Jordan**, *L'indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales.* — **L. Verlaine**, *L'instinct n'est rien.* — **A. Spaier**, *Mouvements simples et transcendances biologiques.* — **M. Souriau** *La matière et le concret.* — **O. Becker**, *La transcendance de la vie et l'irruption de l'existence.* — **R. Ruyer**, *La mort et l'existence absolue.* — **H. Conrad-Martius**, *L'existence, la substantialité et l'âme.*

II. PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET PÉDAGOGIE.

P. Masson-Oursel, *Sémantique et métaphysique.* — **H.-J. Pos**, *Contribution à une théorie générale des synonymes.* — **J. Bourjade**, *Mécanismes psychologiques et éducation.* — **E. Minkowski**, *Le problème du temps en psychopathologie.*

III. LOGIQUE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES.

Cl. Chevalley, *Rigueur et méthode axiomatique.* — **H. Lipps**, *Les modalités du jugement.*

IV. DOCUMENTS ET ÉTUDES CRITIQUES.

Jean Baruzi, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique.* — **Gabriel Marcel**, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers.* — **J. Wahl**, *Heidegger et Kierkegaard.* — **H. Corbin**, *Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep.*

V. LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER.

Grande-Bretagne, **J. Laird.** — *Belgique*, **L. Verlaine.** — *Pologne*, **Th. Goscicki.** — *Roumanie*, **I. Brucar.**

VI. ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

247 *ouvrages et articles analysés.*

Un très fort volume in-8° raisin.. 75 francs.

III
1933-1934

SOMMAIRE

Ch. Lalo, *Albert Spaïer* (1883-1934). — **E. Meyerson,** *La notion de l'identique.*

I. SYMPOSIUM SUR LE TEMPS, L'ÊTRE ET L'ESPRIT.

A. Rivaud, *Remarques sur la durée.* — **C.-A. Strong,** *L'Être et le devenir.* — **G. Marcel,** *Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir.* — **F. H. Hallet,** *Subjectivité, Médiation, Phénomène et Réalité.* — **M. Souriau,** *La Matière, la Lettre et le Verbe.* — **P. Lachièze-Rey,** *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante.* — **E. Souriau,** *Spissitudo Spiritualis.* — **J. Wahl,** *Sur quelques catégories kierkegaardiennes : l'Existence, l'Individu isolé, la Pensée subjective.*

II. VALEURS PRÉALABLES ET MÉTAPHYSIQUE.

P. Masson-Oursel, *L'Illimité selon le germanisme et selon l'Inde.* — **H. Gouhier,** *Digression sur la Philosophie à propos de la Philosophie chrétienne.* — **A. Spaier,** *Démon et caractère de Nietzsche.* — **H. Corbin,** *La Théologie dialectique et l'histoire.*

III. BIOLOGIE, PSYCHOLOGIE, PHILOSOPHIE, LINGUISTIQUE.

L. Verlaine, *L'Instinct et l'Intelligence chez les Oiseaux.* — **G. Bachelard,** *Le monde comme caprice et miniature.* — **H.-J. Pos,** *Les Particules, leurs fonctions logiques et affectives.* — **E. Minkowski.** *La Lutte intérieure.*

IV. LOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE.

E. Dupréel, *La Probabilité ordinale.*

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

J. Laird, *Opinions récentes sur Hume.* — **E. Carcassonne,** *La Bhagavad Gîta devant la critique contemporaine.*

VI. LA PHILOSOPHIE A L'ÉTRANGER.

T. Goscicki, *Le développement actuel des recherches philosophiques en Pologne.*

VII. COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES.

183 *ouvrages et articles analysés.*

Un très fort volume in-8° raisin .... 75 francs.

IV
1934-1935

SOMMAIRE

A. Spaier, *Les complexes de l'individualisme, du don de soi et leurs racines instinctives.*

I. DE L'ÊTRE A LA RÉALITÉ.

G. Bachelard, *Idéalisme discursif.* — **R. Ruyer,** *Sur quelques arguments nouveaux contre le réalisme.* — **M. Bernabei,** *Moi et non-moi. (Essai d'une philosophie réaliste).* — **J. Wahl,** *Notes sur l'idée d'être.*

II. DE LA NATURE DE L'EXISTENCE

G. Stern, *Une interprétation de l'a posteriori.* — **K. Nadler,** *La dialectique de vie existence, esprit.* — **E. Weil,** *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire.*

III. DE L'EXISTENCE DE L'HOMME.

A. Marc, *Le temps et la personne.* — **G. Marcel,** *Remarques sur les notions d'acte et de personne.* — **M. Souriau,** *La mystique de la joie.*

IV. LES ATTITUDES DE LA RÉFLEXION.

R. Daumal, *Les limites du langage philosophique et les savoirs traditionnels.* — **K. Löwith,** *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard.* — **P. Klossowski,** *Le mal et la négation d'autrui dans la Philosophie de D. A. F. de Sade.*

V. PSYCHÉ ET LOGOS.

E. Minkowski, *Esquisses phénoménologiques.* — **P. Masson-Oursel,** *Vers une psychologie dynamique : la perspective temporelle.* — **R. Caillois,** *Analyse et commentaire d'un exemple d'association libre d'idées.* — **H.-J. Pos,** *Le verbe et son rôle dans l'expression de la pensée.* — **G. Darmois,** *Figure moderne de la théorie des probabilités.*

VI. ÉTUDES CRITIQUES.

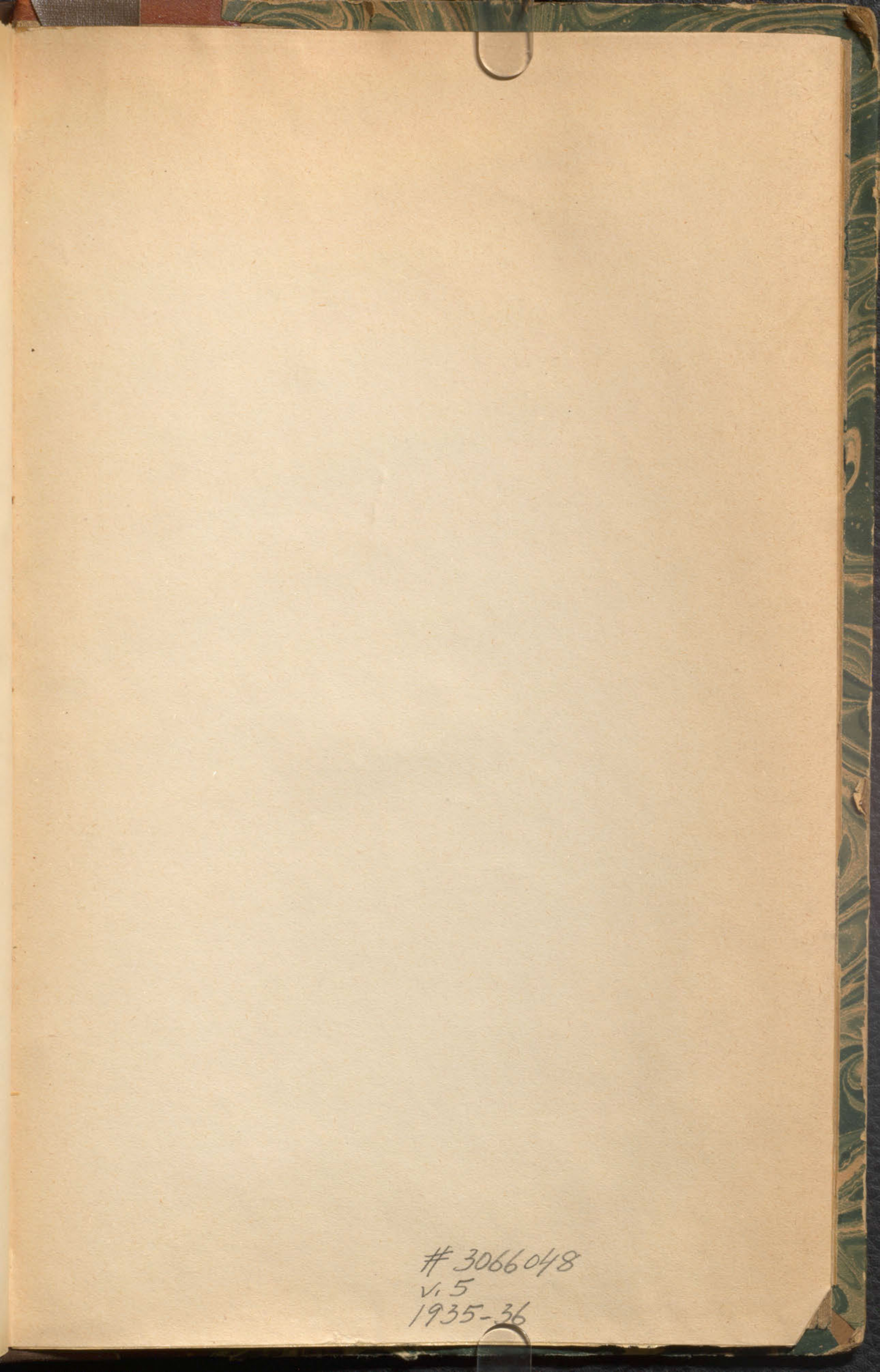
H. Reichenbach, *Sur les fondements logiques de la probabilité.* — **B. Grœthuysen,** *Idée et pensée* (Réflexions sur le *Journal* de Dilthey). — **A. Marc,** *Les métamorphoses du moi* (En marges de deux ouvrages de M. René Le Senne). — **B. Marcotte,** *La vie étroite* (Fragment publié par J. WAHL).

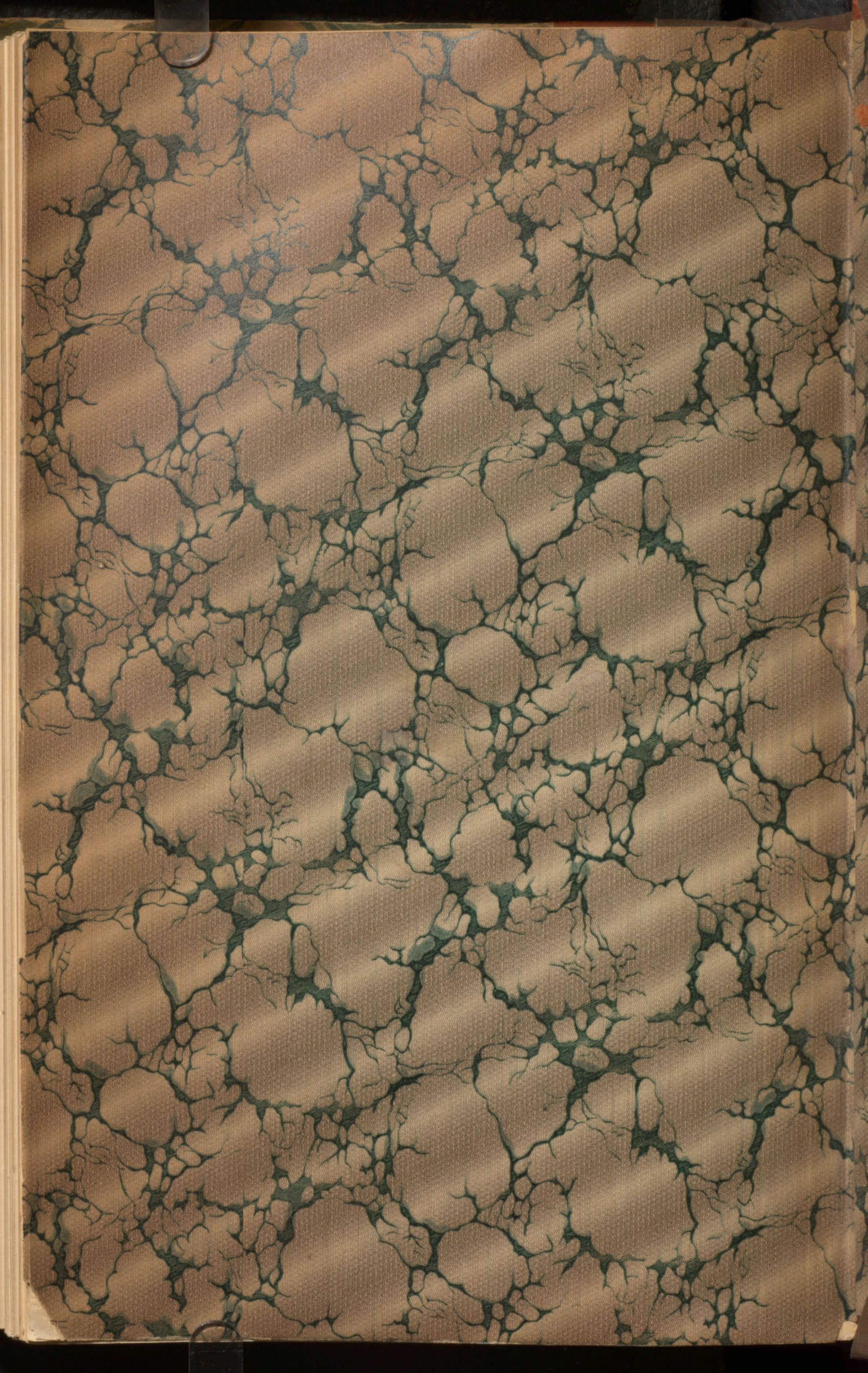
VII. COMPTES RENDUS ET REVUES GÉNÉRALES

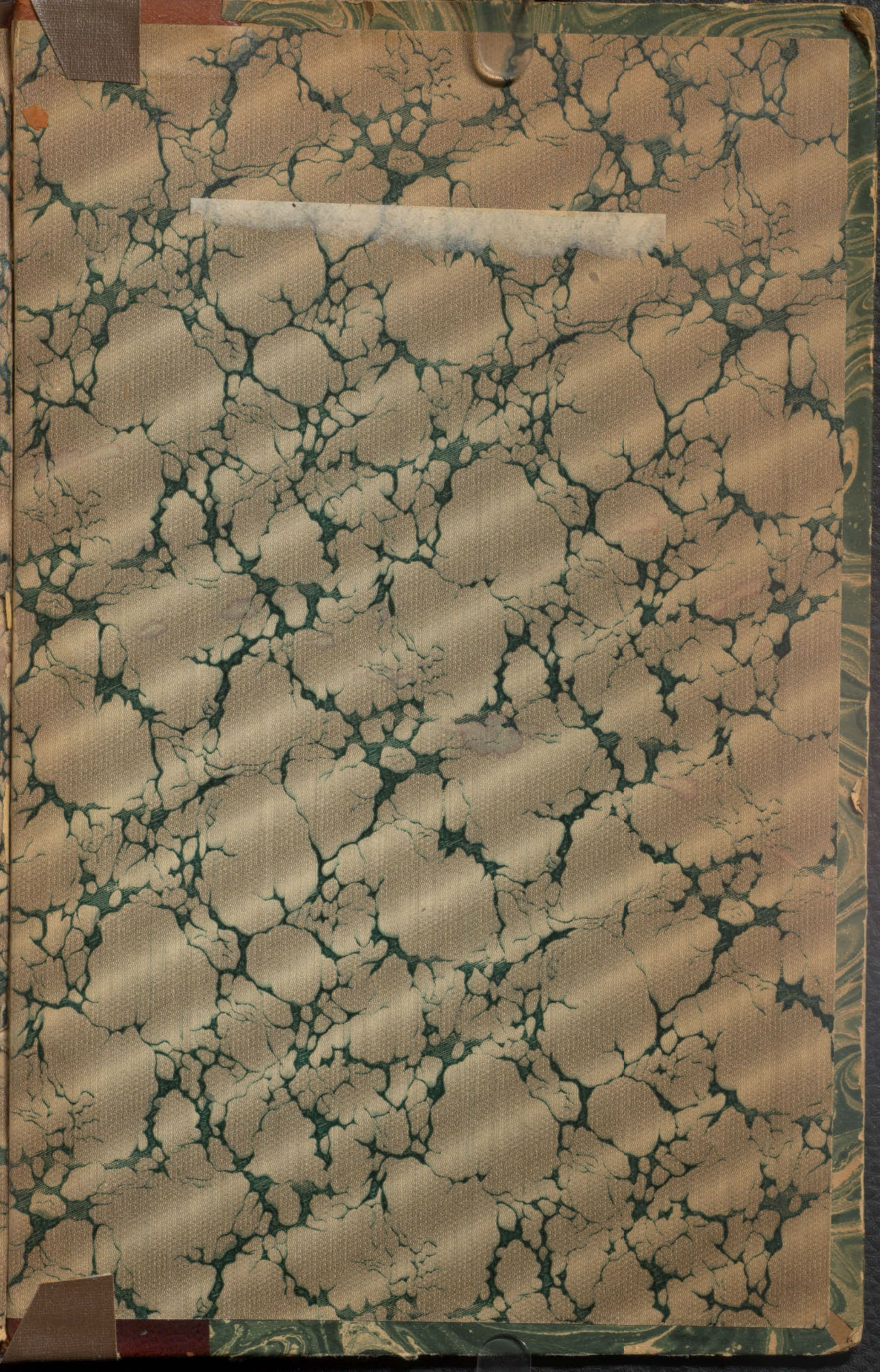
185 *ouvrages et articles analysés.*

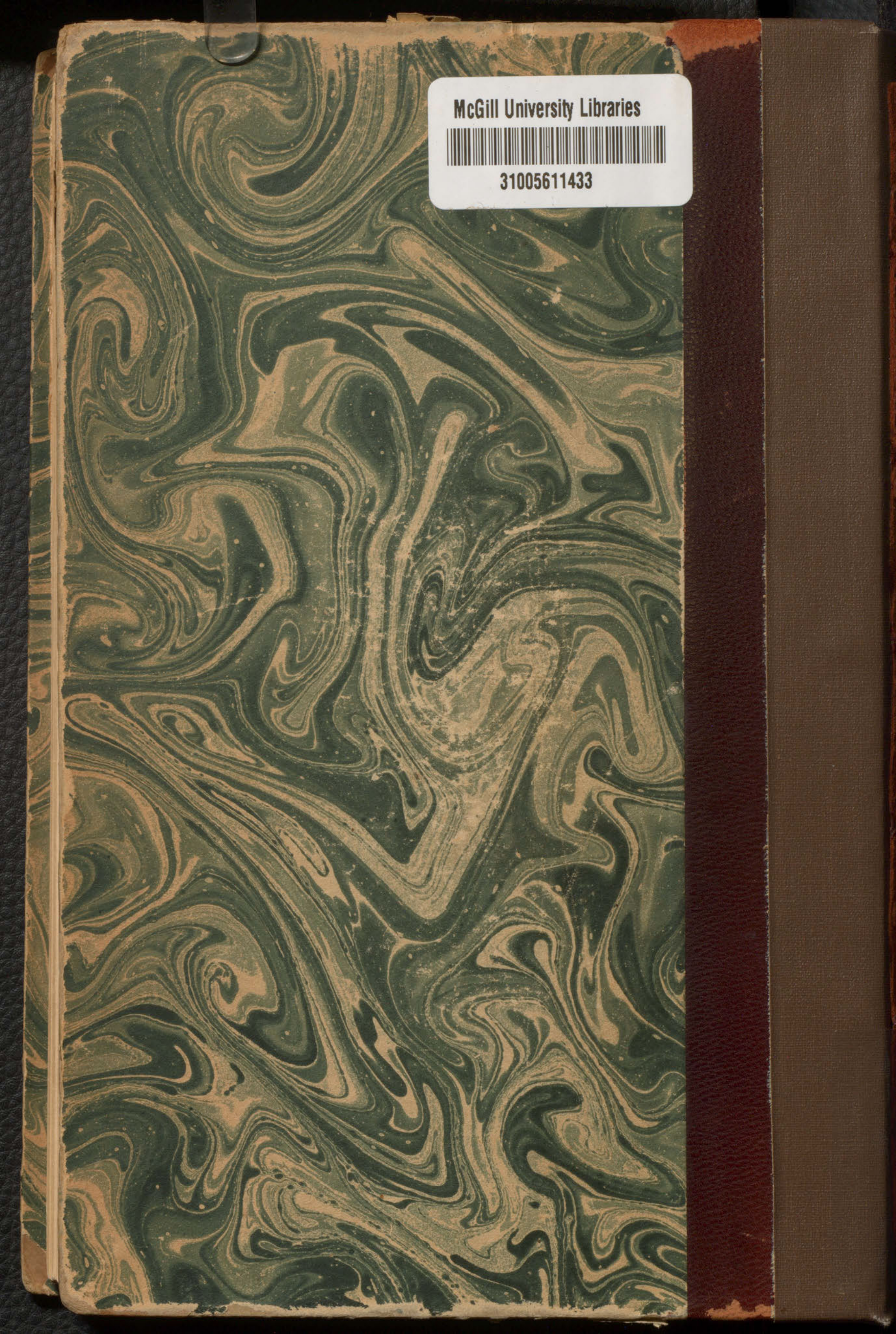
Un très fort volume in-8° raisin .... 65 francs.

Paris-Lille. — Imp. A. TAFFIN-LEFORT. 40-2-36.








McGill University Libraries
31005611433